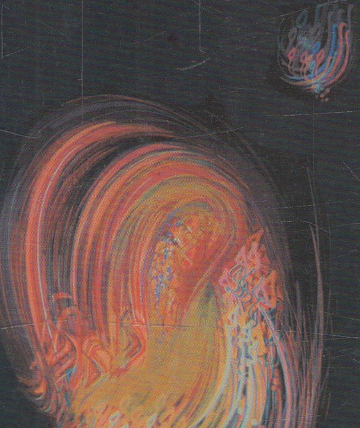
د. ياسين حسين الويسي

السهروردي الإشراقي

ونقده للفلسفة اليونانية



دراسة تحليلية مقارنة

نينوى

السهروردي الإشراقي
ونقده للفلسفة اليونانية

اسم الكتاب: **السهروردي الإشراقي**

اسم المؤلف: **ياسين حسين الويسي**

١٠٠٠/٢٠٠٧م. ١٤٢٧هـ

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق. ص ب ٤٦٥٠

تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣ +

+ ٩٦٣ ١١ ٥١٤١٦٠٥

موبايل: ٠٠٩٦٣٩٣٣٤٤٩٧٣٤

E-mail:ninawa@scs-net.org
sseba@Gmail.com

العمليات الفنية: **التنضيد والإخراج والطباعة**

وتصميم الغلاف في مطبعة دار نينوى

القسم الفني دمشق. سوريا

القياس ١٤,٥ ◆ ٢١,٥

عدد الصفحات: ١٤٦

لوحة الغلاف: د. محمد غنون

د. ياسين الويسي

السهروردي الإشراقي
ونقده للفلسفة اليونانية

Author: Dr. yassein Hossaen Alwaisi
Original Title:AL-Sahrawardi AL-Ashraki and Cribcism For Greek Philosophy

First Edition
٢٠٠٩ -١٤٢٩

Dar ninawa
Damascus - Syria

الإهـــداء

إلى روح والدي رحمه الله...

وإلى والدتي سائلاً الله ان يمن عليها بالصحة...

وإلى كل من أشرقت على قلبه أنوار المعرفة...

ياسين

يا قيوم

أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك، ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة، ويرجون الخير، الخير دأبك اللهم والشر قضاءك، أنت بالمجد السني مقتضى المكارم، أبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام.

السهروردي

هياكل النور

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن من نوابغ الفكر الإسلامي شخصية لها أثرها الكبير في تاريخ الفلسفة ألا وهو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الذي دحض بظهور مذهبه الإشراقي ما ذهب إليه مؤرخو الفلسفة الذين خيل إليهم أن هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائياً في المشرق الإسلامي بحيث لم يكن هناك على حد قولهم. ثمة مجال لأي ابتكار فلسفي بعد ابن سينا. وكان الهدف من كتابتي هذا البحث هو إظهار الجانب الآخر من الفلسفة وهو الجانب الإشراقي والذي لا تزال الفلسفات الحالية سواء كانت مادية أو رأسمالية محتاجة ومفتقرة إلى مثل هذا المنهج من جانب ومن جانب آخر لكي تبقى هذه الأفكار والآراء تعيش بيننا ونستمد منها وإن كان بالإمكان تطوير هذا المنهج بحسب الظرف الذي يفرضه علينا واقعنا ولقد اعتمدت في هذا البحث على كتب السهروردي سواء كانت مطبوعة أو محققة والتي تغني أي باحث من الاعتماد على غيرها في هذا المجال. وقدمت توطئة على أصالة الفكر العربي ثم إني جعلت هذا البحث من فصلين الفصل الأول ويشمل على دراسة تفصيلية لحياة السهروردي وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث المبحث الأول ويشمل حياته ونشأته. ثم المبحث الثاني الذي يضم عصره وآراء العلماء فيه. ثم المبحث الثالث الذي يضم شيوخه وتلاميذه

وآثاره العلمية وشرح مؤلفاته. وأصول فلسفته. ثم الفصل الثاني الذي يعتبر هو محرِّر البحث ويتضمن نقد السهروردي للفلسفة اليونانية وقد استغرق هذا الفصل مبحثين الأول في نقد السهروردي لنظرية المثل الأفلاطونية. وقد قمت ببيان مكانة أفلاطون العلمية في مطلب تضمن حياة أفلاطون ثم قمت بتفصيل نظرية المثل في مطلب آخر ومن ثم جئت بنقد السهروردي لهذه النظرية. أما المبحث الثاني فهو يتناول نقد السهروردي للمشائية دون أرسطو ذلك أن السهروردي يعتبر المشائين قد خالفوا المعلم الأول أرسطو وقد استنطقه في رؤيا منامية ذكرها في التلويحات بأن مقصود أرسطو غير ما قصده المشائين من بعده وما ذلك إلا فهمهم لنصوص المعلم الأول. ولقد تكلمت بادئ ذي بدء عن المشائية وطريق البحث فيها ثم انتقلت إلى مآخذ السهروردي عليهم حيث كانت المآخذ الفلسفية التي أوضحت وبينت عبقرية السهروردي في نقده لمنهج عاش سنين طويلة معتمد باعتباره آلة العقل فأضاف له الذوق لتكتمل الصورة البحثية والذوقية في شخصية شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ثم أعقبت البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج المستفادة من هذا البحث وبعض التوصيات التي لا بد من أن نتواصى بها ثم أن نتواصى بالدعاء والخير إن الله سميع مجيب والحمد لله رب العالمين ونسأل الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم إنه نعم المولى ونعم النصير والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه النجباء ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

ياسين

٢٠٠١/٥/٩

بسم الله الرحمن الرحيم

توطئة عن أصالة الفكر العربي والفلسفة الإسلامية

لابد من تسليط الضوء على أصالة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فقد: (اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً - في تقييم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام وتقدير عناصر الإبداع والابتكار فيه. فيرى بعضهم أن هذا الفكر مجرد عن كل مزايا التفكير الفلسفي. فليس عند العرب كأمة، وعند المسلمين كملة، مذهب فلسفي محكم البنيان، أو نظرة عقلية مجردة شاملة للكون والإنسان والحياة. وإن ما عرف عنهم من فكر لا يقوى أن يقدم في صورة مذهب فلسفي متماسك)[1] بل هو كما يقول الشهرستاني[2] (أقرب إلى فلتان الطبع، وخطرات الفكر، والغالب عليهم الفطرة والطبع)[3] أما القاضي صاعد الأندلسي ت ٤٦٢

---

(١) - عرفان عبد الحميد - الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد - دراسة التربية بغداد - (ب. ت) ص١٥.

(٢) - هو أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري، وفقيهاً شافعياً وصنف كتباً منها «نهاية الأقدام في علم الكلام» و «الملل والنحل» وكتاب «المصارعة» وغيرها ينظر ابن خلكان وفيات الأعيان - تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت/ج٤/ص٢٧٣.

(٣) - الشهرستاني - الملل والنحل - على هامش كتاب الفصل لابن حزم الأندلسي - مصر ١٩٢٨م - ١٩٢٩ جـ٢/ص ١٥٧.

هـ[1] فيقول (أما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ولا هيأ طباعهم للعناية به, ولا علم أحداً من صميم العرب شهر به, إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي, وأبا محمد الحسن الهمداني)[2].

أما العلامة ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)[3] فيقرر في مقدمته: (بأن العلوم العقلية هي طبيعة للإنسان من حيث أنه ذو فكر, فهي غير مختصة بملة, بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها, وهي موجودة في النوع الإنساني مذ كان عمران الخليقة, وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة) ويشير إلى: (أن أكثر من عني بها من الأجيال هم الأمتان العظيمتان من الدولة قبل الإسلام هما فارس والروم فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم.. فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم)[4] أما عن العرب فيقرر (أن ابتداء أمرهم كان بالسذاجة والغفلة عن الصنائع) ويعزى ذلك إلى (أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم, أهل انتهاب وعبث ينتهبون وما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون إلى منتجعهم بالفقر.. إنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبله.. فغاية

---

(١) ـ هو أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن صاعد القرطبي ولد بالمرية سنة ٤٢٠ ـ ١٢٠٩ م ودرس على الفيلسوف ابن حزم وولي القضاء بطليطلة وتوفي سنة ٤٦٢ هـ ـ ١٠٧م, انظر ابن الخطيب ـ الإحاطة بأخبار غرناطة ـ تحقيق محمد عبد الله عنان مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤م ـ جـ ١ ص ٩٤.

(٢) ـ صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم ـ مطبعة دار السعادة ـ مصر ـ مطبعة بيروت ـ ١٩١٢م, ص ٧٠٠.

(٣) ـ هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن بن خلدون, ينظر ابن حجر العسكلاني/ أنباء الغمر بأبناء العمر ـ الطبعة الأولى ١٩٥٢ ـ ٣٢٧/٥ ـ السخاوي ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ـ بيروت (ب ت)١٤٥/٤.

(٤) ـ ابن خلدون ـ المقدمة ـ طبعة أوفست ـ مكتبة المثنى ـ بغداد ـ الفصل ١٣/ ـ ص ٤٧٩.

الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له)[1].

ثم إن هذا الإنكار على المسلمين أمة العرب في أن لهم منهجاً فلسفياً مستقلاً ركز عليه جماعة من المستشرقين المغالين في نظرتهم بدافع العصبية للجنس والدين، وهذه الأفكار إنما هي تعتمد النظرية العرقية التي لا تأبه العقل العربي ولا باستقلال نتاجه العقلي وينظرون إلى الحضارة الإسلامية كما يقول الدكتور علي سامي النشار بأنها (حضارة متقلبة لا منتجة أخذة لا معطية، مقلدة لا مجتهدة، لا ابتداع ولا خلق بل نقلت إليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوهت ما شوهت، ولكن لا خلق جديداً ولا إبداع أصيلاً)[2].

ولقد فند الدكتور عرفان عبد الحميد هذه الآراء إذ يقول: (وفي الحقيقة فإن هذه الأحكام التعسفية التي صورت عن طائفة من الباحثين الغربيين يرجع إلى جملة أسباب منها: -

أولاً: أن البعض من هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق بل هم مؤرخة للفكر الفلسفي ومن ثمة فإنه من المحتمل أن يفوتهم تقدير الكثير من عناصر الابتكار والأصالة التي تميز الفكر الإسلامي[3] وماهية أصالته.

ثانياً: أن بعض هؤلاء الباحثين نظر إلى الفكر الإسلامي من خلال نظرية العرق والتعصب الديني التي سادت أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فدرسوا الفلسفة الإسلامية باعتبارها إنتاجاً عربياً صرفاً

---

(١) - المصدر نفسه ص ٤٧٩.

(٢) - الدكتور علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - القاهرة - ١٩٥٤ م - أيضاً الدكتور محمد البهي - الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي - القاهرة - ١٩٦٢ م - ص ١٥.

(٣) - الدكتور عرفان عبد الحميد - الفلسفة في الإسلام ص ٢٢.

والعرب عندهم عنصر سامي، والساميون جنس من البشر لا يقوى على التفلسف، لأنه فطر على البساطة والميل إلى الفصل والتجزئة، والنظرة التي أساسها المباعدة والتفريق، لا الربط والجمع بين الأشياء. وقد فات هؤلاء أن للفكر الإسلامي إنتاج عقلي ضخم اشتركت في بنائه وتطويره وإنمائه عناصر شتى من العرب والفرس والروم والهنود والبربر والأتراك، فالنظرة السائدة اليوم في دراسة الفكر الفلسفي في الإسلام، هي وجوب البحث عن «فكر إسلامي» بالمعنى الإصلاحي الحضاري[1]. ويشير الدكتور عرفان عبد الحميد إلى ضيق نظر هؤلاء الباحثين فيقول: (

ثالثاً: لقد نظر بعض هؤلاء الباحثين إلى فلسفة بالمعنى الضيق وفهموها إنتاجاً عقلياً ذاتياً مستقلاً، يظهر في صورة مذهب فكري متآلف منسجم ونظرة كلية شاملة، أما الأساس اليوم في تحديد الفكر الفلسفي فقد اتسع مدلوله، وصار يشمل الحياة العقلية والروحية بل وكل جهد عقلي يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة وفق منهج صحيح قوامه (الاستقصاء والتحري والنقد والنظر)[2].

وكما قلنا سابقاً « فقد أثار غير واحد من المستشرقين موضوع (الفلسفة العربية) في مباحثهم ودراستهم.. فمنهم من أراد أن يعتبرها (فلسفة إسلامية) وأن يعتبر الفلاسفة والمفكرون الذين كتبوا بالعربية (فلاسفة مسلمين) دون أن يدخلهم في نطاق الفلسفة العربية.. ومنهم من يرى العكس تماماً باعتبار أن آراءهم وفلسفتهم قد كتبت بالعربية، وهي بهذا قد دخلت في نطاق (الفكر العربي) الواسع الآفاق»[3].

(١) ـ المرجع نفسه ص ٢٣.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٢٤.

(٣) ـ سامي الكيالي السهروردي ـ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٦٦م ص ٥- ٦.

ويرى باحث آخر سامي الكيالي «أن اصطلاح (الفلسفة العربية) أشمل وأدق ولا سيما أن عدداً كبيراً من مفكري الإسلام قد اعتمدوا اللغة العربية أداة حية لتدوين أكثر مصنفاتهم.. فالفارابي والغزالي وابن سينا والفخر الرازي وعشرات بل مئات من الفحول الذين أنبتتهم بلاد فارس قد تركوا لغتهم الأصلية وكتبوا تأملاتهم الفلسفية ونزعاتهم الصوفية وآرائهم المختلفة في الدين والعلم والأدب والمنطق، وفي الكون والحياة باللغة العربية. فهل نخرج هؤلاء المفكرين من نطاق (الفكر العربي) وقد عاشوا في ظلاله وحلقوا في أجوائه»[1].

ثم يدعم رأيه هذا بنص أو حديث نبوي ينهي هذا الصراع والخلاف الفكري حيث يروي حادثة جرت في صدر الإسلام حول (العربية والعجمية) وهل بإمكان الأعجمي أن يدعي العروبة فكان كلام النبي (ρ) هو قول الفصل في هذه المسألة والذي انشطر الرأي حوله.

(ففي مجلس اجتمع فيه سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي، وقف قيس بن مطاطية يعرّض بأعجميتهم، فما كان من معاذ بن جبل إلا أن أخذ بتلابيبه وقاده إلى النبي (ρ) وأخبره بمقالته.. ثم نودي الصلاة جامعة وقال(ρ): (يا أيها الناس: إن الرب واحد. والأب واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان.. فمن تكلم بالعربية فهو عربي)[2].

«ولا ضير بعد أن اعتبر النبي الكريم محمد (ρ) كلاً من سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي الذين تكلموا العربية (عرباً) أن

---

(١) ـ عبد القادر بدران ـ تهذيب تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ـ دار المسيرة ـ بيروت ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ط٢ج٢/ص ١٨٩.

(٢) ـ المرجع نفسه.

نعتبر ذلك التراث الذي كتبه الفارابي والغزالي وابن سينا باللغة العربية أُدخل في نطاق (الفكر العربي) منه في أي نطاق آخر»[1].

(فالسهروردي، بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام، وإلا لكان ابن سينا أيضاً فارسياً والفارابي تركياً والكندي عربياً، ولكان الحلاج والبسطامي والغزالي فرساً وابن الرشد وابن عربي أندلسيين. لقد جمع الإسلام بين الشعوب ووحد بين الأجناس، حيث جمع حضاراتها في حضارة إسلامية واحدة، وإلا لجاز الحديث عن الفلسفة التركية، والفلسفة المصرية والفلسفة العراقية والفلسفة الشامية والفلسفة الحجازية في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية)[2].

(ما أثر الفكر الفارسي عند السهروردي كوجود آثار للبيئة المصرية في فقه الشافعية، والبيئة العراقية في فقه أبي حنيفة والبيئة الحجازية في فقه مالك، وكغلبة أهل الأثر في فقه أهل الحجاز وأهل الرأي في فقه أهل العراق)[3].

وأرى أن الذي يقدمه تراثنا الإسلامي من فلسفة يمكن أن نطلق عليه «فلسفة عربية» إسلامية، لكي تكون أشمل فتنظم تحت هذا العنوان كل ما كتبه المفكرون العرب والمسلمون سواء كانت كتابتهم بالعربية أو غيرها وسواء كان المفكر عربي أو غير عربي. لأن الكثير من مفكري الإسلام كانوا يعلمون لغات أخرى فالسهروردي وابن سينا

---

(١) - سامي الكيالي السهروردي ص ٨.

(٢) - الدكتور حسن حنفي الكتاب التذكاري للسهروردي - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤م الفصل الثامن ص ١٧٩.

(٣) - المرجع نفسه ص ١٨٠.

والغزالي يعلمان الفارسية وابن رشد يعلم اليونانية وابن المقفع يعلم اللغة الهندية فمعرفة اللغات المعاصرة دليل على الانفتاح والتطلع إلى معرفة الحضارات الأخرى.

تمهيد

لقد ظهر في ساحة الفكر العديد من العلماء ممن تسموا بالسهروردي ولاسيما منهم الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش الذي سنتناول ترجمته، ومنهم: - ضياء الدين أبو النجيب محمد بن محمود عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردي البكري ولد سنة (٤٩٠ هـ - ١٠٩٧م) ينتهي نسبه إلى سيدنا أبي بكر الصديق (ؓ) وهو الفقيه الصوفي والواعظ، قدم بغداد وهو شاب وسمع بها الحديث واشتغل بدرس الفقه، ثم انصرف للزهد والمجاهدة وبُني له ببغداد رباطات للصوفيه من أصحابه وولي المدرسة النظامية ببغداد له كتاب «آداب المريدين» وإليه تنسب الطريقة السهروردية[1] وتوفي سنة ٥٦٣ هـ ببغداد[2].

وأيضاً «أبو حفص عمر بن عبد الله السهروردي: صوفي وفقيه من الشافعية ولد عام (٥٣٩ هـ - ١١٤٥م) إمام وقته حالاً ولساناً، تلقى دروسه الأولى في التصوف على عمه أبي النجيب المذكور أعلاه والذي يستشهد به كثيراً في كتابه «عوارف المعارف» وعلى الشيخ عبد القادر الجيلي قدس الله سره واستقر السهروردي في بغداد حيث استقبل في بلاط الخليفة الناصر، وأصبح في هذه المدينة شيخ الصوفية، وتوفي بعد

---

(١) - ياقوت الحموي - معجم البلدان، مادة سهرورد، بيروت - لبنان، دار صادر (١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧) ج٣/ص ٢٨٨، وأيضاً ترينغهم - الطرق الصوفية في الإسلام - ص ٣٤ - ٣٧، أيضاً عرفان عبد الحميد - نشأت الفلسفة الصوفية وتطورها ص ٢٠٦ الهامش.

(٢) - بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج١، ص ٤٤٠.

عمر طويل سنة (٦٣٢ هـ ـ ١٢٣٤م) وله كتاب آخر هو رشف نصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية غير أنه لم يكن صاحب معرفة بها كما كان صاحب التهافت»[١].

وأيضاً (محمد ابن عمر ابن الشيخ عمر شهاب الدين المتقدم مباشرة, صاحب زاد المسافر في التصوف)[٢].

---

(١) ـ دائرة المعارف الإسلامية ـ مراجعة د. محمد مهدي علام ـ دار الفكر بيوت ج١٢/ص ٢٩٦, أيضاً ياقوت ـ معجم الأدباء ج٣ص ٢٨٨.

(٢) ـ انظر ريتر, ج ٢٤ ص ٢٨٥.

الفصل الأول

حياة السهروردي وعصره

وآثاره العلمية

المبحث الأول
حياتـــه ونـشأتـــه

المطلب الأول: اسمه ولقبه

اسـمـه:

هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي[1].

وينقل ابن خلكان: (ت ٦٨١ هـ) (بأن اسمه أحمد وقيل عمر والأصح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي)[2].

كنيته ولقبه:

ذكر الشهرزوري: أن كنيته أبو الفتوح حيث قال في نص له: (لم يزل طريق الحكمة مسروداً مضطرياً حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أفق النفس وأشرقت أنوار الحقايق من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة مظهر الدقايق، وفايض الحقايق، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم

---

(١) - الشهرزوري - نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط) ٢٣٤ ورقة - وأيضاً محمد علي أبو ريان محقق كتاب هياكل النور - للسهروردي - الطبعة الأولى المكتبة التجارية الكبرى - مصر (بدون تاريخ) ص ٧ أيضاً هنري كوربان - شخصيات قلقة في الإسلام - ترجمة عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية القاهرة: ١٩٤٥.

(٢) - ابن خلكان - وفيات الأعيان - طبعة بولاق - سنة ١٢٩٩ هـ ج٢/ص ٣٤٥.

الجبروت بقية السلف، سيد فضلاء الخلف أفضل المتقدمين والمتأخرين لب الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين أبو الفتوح السهروردي قدس الله نفسه وروحه ورمسه)[١].

ومعظم الروايات تكاد تجمع على هذه التسمية.

أما اليافعي فيذكر: (أنه يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول)[٢].

(وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً، ولكن تلاميذه مع هذا فسروا كلمة المقتول تفسيراً يفهم منه أنه شهيداً)[٣].

ويؤكد ذلك كوربان بقوله: (مع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب المقتول إلا بمعنى الشهيد وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بالشهيد)[٤].

ولادته:

ولد شهاب الدين السهروردي في منتصف القرن السادس الهجري بين سنتي ٥٤٥ و ٥٤٩ هـ و ١١٥٠ ـ ١١٥٥م في قرية سهرورد[٥].

لقد ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في قرية سهرورد قرب

---

(١) ـ الشهرزوري ـ في مقدمته على كتاب حكمة الأشراف ـ نشرها هنري كوبان ـ طهران ١٩٥٢ ـ ٣٢١ حكمة الأشراق ص ٦.

(٢) ـ اليافعي مرآة الجنان ـ حيدر آباد ـ ١٣٣٧ هـ ١٩٥٧م ص ٣ وص ٤٣٤.

(٣) ـ د/ محمد علي أبو ريان ـ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ـ دار النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٧٨م ـ ص ١٨ ط أولى

(٤) ـ المرجع نفسه ص ١٨ نقلاً عن هنري كوبان (تقديسات الشيخ الشهيد) مجموعة من الأناشيد والصلوات ـ مخطوط استانبول م ـ راغب رقم ١٤٨٠ ورقة برقم ١٨٢.

(٥) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٦ ـ ص ١٥.

مدينة زنجان، في أرض الجبال بشمالي غربي إيران[1].

وذكر القزويني: «أن سهرورد بلدة بأرض الجبال بقرب زنجان ينسب إليها أبو الفتوح محمد بن يحيى الملقب شهاب الدين»[2].

«وقرية سهرورد هي بليدة تقوم في أعالي جبال فارس - العراق العجمي من أعمال زنجان، وزنجان منطقة خصبة تزهو بطبيعة جميلة باسمة، مناظر رائعة خلابة، وأدغال وغابات كثيفة، أخرجت غير واحد من أكابر الرجال بينهم الفقهاء والعلماء والمتصوفون. وكانت سهرورد أزهى قرى تلك المنطقة وقد نشأ فيها غير واحد من الفضلاء.

وكان الإمام شهاب الدين أشهرهم بما تميزت به حياته من ألوان»[3].

أما الإشراقي: فمأخوذ من الإشراق.

الإشراق لغة: تعني الإضاءة بالشعاع[4]، يقال أشرقت الشمس طلعت وأضاءت، وأشرق وجهه أي أضاء وتلألأ حسناً، وأشرق المكان، أي أنار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمس المكان إنارته[5].

وفي اصطلاح الحكماء: «هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية»[6].

---

(١) - إميل معروف تحقيق كتاب اللمحات للسهروردي - دار النهار للنشر - بيروت لبنان ١٩٦٩ - ص١١.

(٢) - القزويني - آثار البلاد - طبعة فوستفلد ص ٢٦٥، وأيضاً دائرة المعارف الإسلامية بلنسر: (بلدة سهرورد بلد في ميديا القديمة التي تسمى منطقة الجبال).

(٣) - سامي الكيالي: السهروردي.

(٤) - عبد الله العلايلي، المرجع، بيروت، لبنان، ١٩٦٣،ج١، ص١٧١.

(٥) - المصدر نفسه.

(٦) - السهروردي حكمة الإشراق، ص ٢٩٨.

(المشرق) هو مكان الشروق والنسبة إليه (مشرقي) فيقال في (الفلسفة المشرقية) وهي التي بدأت أصولها عند ابن سينا، وأرسى قواعدها السهروردي من بعده وقد عرفت أيضاً (بالفلسفة الإشراقية)[1]. وقد اختلف الباحثون في كلمة (مشرقية) ودار جدل طويل حول (المشرقية) بفتح الميم و(المشرقية) بضم الميم وقد بين الأستاذ نللينو صواب القراءة الأولى[2] وأنهى ذلك الجدل الطويل.

(١) - أمين معلوف، مقدمة تحقيق كتاب اللمحات للسهروردي، ص ٢٩- ٣٠.

٢) - (Nallion,C.A.Filosofia 'Orinte' od Illuminativa a'Avieenna Riuista Delgi studi Orienti,VOL.X. Roma:١٩٢٣ -٢٥ -٤٥٠

المطلب الثاني: نشأته

نشأ الطفل شهاب الدين، كأكثر أطفال القرية الذين يوجهون منذ نشأتهم الأولى، وجهة دينية، فحفظ القرآن، ودُرب على تلاوة الأوراد.

وكان يؤدي الصلوات الخمسة بفرح نفساني عميق، لا يمنعه برد الشتاء القارس في تلك المناطق الباردة أن يحذو حذو أبيه ومشايخه في القيام في ساعة مبكرة لأداء صلاة الفجر بل صلوات التهجد والغفران وقيام الليل.. كانت الصلاة عنده، وهو صغير، ليست ركوعاً وسجوداً وتلاوة سور فحسب، بل اتجاهاً كلياً نحو الخالق العظيم أن يأخذ بيده إلى طريق الخير ويوجه خطواته نحو الصراط المستقيم..

تعلم وهو طفل، القراءة والكتابة في مدة قصيرة لم تطل، وكانت إحاطته بهما بهذه السرعة، موضع حديث القرية وما جاورها من القرى وكان الجميع يتحدثون عن ذكاء الطفل وعن سيره في طريق تختلف كل الاختلاف عن الطريق الذي يسلكها أطفال القرية..

وإذ بلغ مراحل الفتوة، شعر من الأعماق أن هذه القرية التي نشأ في ظلالها لن تطمئن نزعاته إلى ما كانت تهجس به أخيلته.. فقد ضاق بسهرورد أو ضاق به أطفال سهرورد الذين كانوا يريدون منه أن يجاريهم في أهوائهم وعبثهم، وأن يصعد معهم في الجبال ويهبط الأودية يلعبون ويقنصون.. فكان حبه للعلم وتفتق ذهنه اليقظ من البواعث اللمّة التي

حفزته أن يترك بليدته إلى بلدة تكون فيها الدراسة أعم وأشمل[1] ويرى الدكتور محمد علي أبو ريان أن المراجع التي تؤرخ حياة شهاب الدين السهروردي الإشراقي لم تتضمن تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ولم تسلط الضوء على نسبه وأسرته التي نشأ فيها ليتسنى معرفة ذلك بسهولة وإنها رغم نقل بعضها عن البعض في الغالب إلا أنها لم تذكر شيئاً عن مولده وحياته الأولى حتى عند أقرب من ترجموا له منه فالشهرزوري وهو تلميذه المباشر وشارح مؤلفاته لم نجد في ترجمته المطولة للسهروردي شيئاً من ذلك.

(ولا شك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوفي وكثرة أسفاره كان من العوامل التي ضيقت نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى)[2].

درس الفقه والفلسفة على يد الشيخ مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان وكان مجد الدين الجيلي أستاذاً للفخر الرازي وقد دارت مساجلات بين الرازي والسهروردي[3].

(ولا ندري أيضاً شيئاً عن ظروف تلقيه العلم في مراغة وكل الذي نعلمه عن مجد الدين الجيلي أستاذه أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية، وأنه كان فقيهاً أكثر منه فيلسوفاً، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فيلسوفنا أخذ يطوف في الآفاق فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحة في طلب المعرفة)[4].

---

(١) ـ المرجع نفسه ص ١٥ ـ ١٦.

(٢) ـ محمد علي أبو ريان. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي.

(٣) ـ ابن العماد الحنبلي شذرات الذهب في أخبار من ذهب طبعة القاهرة ـ ١٣٥٠ هـ ج٤/ص ٢٩٠.

(٤) ـ محمد علي أبو ريان. أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص ٢٠.

ونرى ذلك واضحاً فقد أخبر هو عن ذلك في نهاية كتابه المطارحات حيث يقول: «وهو ذا قد بلغ سني إلى قرب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجده من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها»[1].

ثم انتقل بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان كما يخبرنا بذلك تلميذه الشهرزوري حيث يقول (سافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى أصفهان وبلغني أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي والله أعلم بذلك, إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً.»[2].

على أن لمقام الشيخ في أصفهان أهمية كبيرة. حيث كانت مركزاً هاماً للفلسفة المشائية الإسلامية حيث اتصل اتصالاً مباشراً بمذهب ابن سينا فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية, وكتب فيما بعد شرحاً على «الإشارات» ومما يؤيد هذا الراي أيضاً أن الشيخ كان يحيا في مطلع شبابه في جو فكري يموج بالمشائية.

ويعود ذلك لاتصاله المستمر بشيوخ المشائين في سفرة له إلى ماردين[3] اتصل بالشيخ المشائي فخر الدين المارديني[4] وتتلمذه عليه واستفاد منه.

ويشير إلى انتقاله إلى الأناضول فقط كوربان **Corbin** ماسينيون

---

(١) ـ السهروردي ـ المطارحات تحقيق كوربان طبعة استنبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥.

(٢) ـ الشهرزوري ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط) ورقة ٢٣٤ وأيضاً أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٠.

(٣) ـ ابن خلكان وفيات الأعيان ج٢ ـ ص ٣٤٨.

(٤) ـ هو أبو عبد الله محمد عبد السلام بن عبد الرحمن الأنصاري كان علامة وقته في العلوم الحكمية جيد المعرفة بصناعة الطب متقناً للغة مولده في ماردين وأجداده من القدس توفي سنة ٥٩٤ هـ عن عمر يناهز ٨٢ عاماً. راجع طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة ج١ ـ ص ٢٩٩ ـ ٣٠١.

Massignnon وينقلان ذلك عن تاريخ السلاجقة لمكرمين خليل ثم عن كتاب اللمع في البدع لإدريس بن بدكن التركماني[1].

والشهرزوري يؤكد ذلك فيقول: (إن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربوط عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العمادية)[2]. وبعد هذه الرحلات الطويلة التي حدثتنا بها المصادر فقد:

(انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب في فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي وهنا أيضاً نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة الشيخ في حلب حيث حوكم ولقي مصرعه وتكتفي بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظاً ومبنى)[3] (كان السهروردي شافعي المذهب، إلا أنه متهم بانحلال العقيدة والتعطيلي ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين واشتهر ذلك عنه)[4].

إلا أن هذا الاتهام يدحضه السهروردي حيث يبين ذلك بقوله في آخر كتاب التلويحات حيث يقول (ولا تبذلن العلم وأسراره إلا لأهله، واتق شر من أحسنت إليه من اللئام فلقد أصابتني منهم شدايد). ويعني في ذلك اتهامهم له وطعنهم في عقيدته.

---

(١) ـ ماسنيون ـ مجموعة نصوص لم تنشر باريس سنة ١٩٢٩ ـ ص ١١٣ وما بعدها.

(٢) ـ الشهرزوري مخطوط ورقة ٢٣٥ .

(٣) ـ أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب هياكل النور للسهروردي ص ١٠.

(٤) ـ محمد جلال أبو الفتوح شرف ـ المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف مصر ـ ١٩٧٢ ـ ص ١٥٣.

المطلب الثالث: وفاته

المصدر الوحيد الذي انفرد بإيراد قصة وفاة السهروردي كاملة هو العماد الأصفهاني فذكر في كتابه البستان الجامع لتواريخ الزمان أن وفاته سنة ٥٨٨ هـ فيقول « سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهرودي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين (أبني جهيل) فأنهما قالا: هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة.. وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدا لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟.. قالوا: بل قال: فالله قادر على كل شيء، قالوا: إلا على خلق نبي فإنه مستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ قالوا: كفرت. وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملته أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت»[1].

وأهمية هذا النص ترجع إلى أن مؤلفه وهو عماد الدين الأصفهاني كان معاصراً للسهروردي، ولرأيه قيمة تاريخية كبرى، أما الواقعة التي أوردها العماد الأصفهاني فتتلخص في أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التي أشارت إلى أن محمداً خاتم

(١) . عماد الدين الأصفهاني . البستان الجامع لتواريخ الزمان . نشرة كلود كاهن . نقلاً عن أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٦.

المرسلين[1]... وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي رد عليهم رداً يفهم منه أنه حاول الدفاع عن القدرة الإلهية بأسلوب السنة، ونفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الإمامة[2])[3].

أخذ السهروردي يحضر كتلميذ متواضع دروس شيخ المدرسة الحلوية الشيخ افتخار الدين، يريد أن يقتبس من شيخ حلب أنوار العلم ومصباح الهداية مما لم يصل إلى سمعه.. ومرت به الأيام وهو يستمع، فشعر أنه لم يفد شيئاً.. وبدأ حياة المناظرة والجدل مع أستاذه ومع فقهاء حلب وكانوا يكونون عنه فكرة سيئة، وبدأت آراؤه وأقواله تنفذ إلى البيئات العلمية في المدراس والجوامع والمنتديات. وأصبح له شأنه، أحبه أناس وكرهه آخرون، شأنه في ذلك شأن ذوي المواهب الفذة الذين لا يكادون يظهرون حتى تتألب عليهم عناصر الجهل والغباء وتعمل على إطفاء نورهم ووأد ملكاتهم وعبقرياتهم. وقد تطور الجدل العلمي إلى خصومة رعناء[4].

أخذ الفقهاء يتقولون عليه أشياء لم يقلها، وينسبون إليه آراء لم يفه بها.. واستطاعوا أن يثيروا عليه نقمة الرأي العام، ولاسيما بعد أن ناظرهم في عدة مسائل فلم يثبت له أحد منهم، وظهر عليهم كلهم.. عدا شيخه المفضال - شيخ المدرسة الحلوية - الذي ظهر فضله له فقرب مجلسه وأدناه..

---

(١) - محمد علي ابو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٦.

(٢) - يشير ابو ريان على سياق المستشرقين بأن السهروردي في جوابه يهدف إلى «أن النبوة ضرب من الإمامة - لا يمكن أن تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت إلى آخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع» وهذا الكلام ليس هو مراد السهروردي بل هو فهم أبو ريان الخاص. فالسهروردي أراد إثبات القدرة المطلقة لله.

(٣) - راجع بحث أبو ريان - عن (نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي) في مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ في (٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢م)، عدد ٧٠٦ في (٧ يوليو سنة ١٩٥٢م).

(٤) - سامي الكيالي السهروردي ص ٣٢.

وقد زاده هذا التقريب من الشيخ بغضاً وضغينة من خصومه الذين أخذوا يقلبون علمه جهلاً، وهديه ضلالاً، ويقينه شكاً، وإيمانه كفراً، وتصوفه شعوذة، وفلسفته هرطقة، وكل حسناته سيئات[1] (وبالرغم من حط الفقهاء من مكانة السهروردي إلا أن الشيخ افتخار الدين أخذ يمهد له عند السلطان فازداد تشنيعهم عليه، فأراد الملك الظاهر أن يتعرف عليه وأن يعرف الصدق فيما غلوه به من الزيغ وانحلال العقيدة، فاستقبله في قصره الجميل ورحب به أجمل ترحيب، ودار الحديث حول تلك الضجة القائمة، فكان السهروردي يفيض من حديثه نور الحكمة وينبأ عن نبوغ الذهن الذي توسمه به الملك الظاهر فظهر البون شاسعاً بينه وبين مناظريه، فقربه الملك وجعله من خلصائه وأنزله منزلة عظيمة، زادت من قلوب العلماء حقداً عليه فأخذوا يشنون عليه حملة تلو حملة ولم يتركوا نقيصة إلا ألصقوها به عدا رمية بالإلحاد والزندقة)[2].

(ولقد استطاعوا أن يثيروا عليه حملة شعواء وكادت تنشب فيه أظفارها لولا حماية الملك له.. وقد انشطر الرأي العام الحلبي شطرين: هذا معه وذاك عليه)[3] وضاق الفقهاء كل الضيق من موقف الظاهر منهم وحمايته للسهروردي فماذا يعملون؟

لجأوا إلى أبيه الملك صلاح الدين يستفزون عاطفته الدينية، وسيرة صلاح الدين مشهورة بالتقى والورع وبغضه كتب الفلاسفة وأرباب المنطق، ومما أوهموا به صلاح الدين قولهم أن صحبة الملك الظاهر للسهروردي

(١) ـ المرجع نفسه ص ٣٣.

(٢) ـ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار المشرق، بيروت ـ لبنان (١٢٧٤هـ) ج١٩، ص ٢١٥.

(٣) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص ٣٤.

مدعاة لفساد عقيدته وعقائد الناس.. وضمنوا رسالتهم العبارة الآتية «أدرك ولدك إلا تتلف عقيدته»[1].

فما كان من صلاح الدين إلا أن كتب إلى ابنه بإبعاد السهروردي ونفيه.. ولكن الملك الظاهر، وهو عليم بسر هذه المأساة التي أجادوا تمثيلها، لم ينفذ أمر أبيه[2].

(فضح العلماء من سلوك الظاهر وكان أكثرهم غيضاً واشدهم نقمة، الشيخان زين الدين ومجد الدين ابنا حميد.. فقد ألبوا العلماء فجمعوهم من جديد يطالبون بإلحاح شديد من الملك الظاهر أن ينفذ أمر أبيه حتى أنهم أحرجوه عند أبيه وعند العامة من الشعب فرأى أنه للخروج من هذا المأزق أن يعقد مجلساً للمناظرة.. واستمهلهم أن يكتب إلى أبيه فقبلوا ذلك الحل. (فوافق صلاح الدين على هذا الاقتراح وذاع الخبر في المدينة.. وفي حلقات المدارس وأروقة الجوامع.. وباتوا ينتظرون الحكم بالموت على هذا الزنديق المارق بلهف وشوق.. وقد حكموا عليه بالموت سلفاً قبل أن ينعقد مجلس المناظرة وقبل أن يصدر أمر السلطان بهدر دمه.. هذا هو منطق العوام.. وكثيراً ما تلعب الأهواء - لاسيما الأهواء التي لها صلة بشؤون الدين - دورها الخطير في قضايا الفكر)[3] (وبعد أيام انعقد المجلس، واحتشد العلماء.. وأخذت الأسئلة تنصب عليه من كل صوب، وكان يجيب عليها بهدوء واتزان، ويدعم أجوبته بالبراهين المنطقية وحجج الفلاسفة وروحانية المتصوفين.. ومع ذلك فقد اعتبروا حججه سفسطة فمزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات - بهذا المنطق

(١) - المرجع نفسه ص ٣٥.

(٢) - سامي الكيالي السهروردي ص ٢٥.

(٣) - المرجع نفسه ص ٣٦

كانوا يجادلونه، ومع ذلك فقد تغلب عليهم وأفحمهم في جميع القضايا التي أثاروها.. ولما طال الجدال بدون أن ينتهي إلى نتيجة وجهوا إليه السؤال الآتي: «قالوا إنك قلت في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً.. وهذا مستحيل؟ قال: وما وجه استحالته؟ فإن الله القادر هو الذي لا يمتنع عليه شيء» ولم يفرق لسائليه بين الممكن في حد ذاته والممكن الذي أخبر القرآن بأنه لم يقع، ولم يتركوه يدلي برأيه فوقفوا عند هذا الجواب، وحكموا عليه بالكفر وجردوه من الإيمان واتهموه بانحلال العقيدة والتعطيل وسرعان ما نظموا وثيقة كفره وأذاعوها على الناس وهي تفتي بهدر دمه)[1] وقد تأثر الملك الظاهر لهذه النهاية. حاول أن يصونه من دسائس الفقهاء وأن يحميه من مؤامراتهم ولكن محاولته ذهبت بدداً[2]. ولكن كيف قتل السهروردي؟

والروايات التي تكلمت عن مقتل السهروردي كثيرة منها (أنه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام، ومن قائل أن صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه)[3].

«قال ابن الأهول: قيل قتل وصلب، وقيل خير أنواع القتل فأختار القتل جوعاً لاعتياده على الرياضيات فمنع من الطعام حتى تلف»[4].

يقول ابن أبي أصيبعة: «ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى، ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة

---

(١) ـ المرجع نفسه ص ٣٦.

(٢) ـ أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص٢٨.

(٣) ـ المرجع نفسه.

(٤) ـ ابن العماد ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج٤ ص٢٩٠.

حلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة»[1] «والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناءاً على أمر والده ويقال أنه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنهم وأخذ منهم أموالاً كثيرة»[2].

وتختلف المصادر في إيراد تاريخ وفاته اختلافاً ليس كبيراً فهو لا يتعدى سنتي ٥٨٦ هـ - ٥٨٨ هـ أما ابن أبي أصيبعة فيذكر في موقع آخر أنه قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ ويتفق معه اليافعي[3] وابن شداد[4] وابن خلكان[5]، وماسنيون[6] وريتر[7]، بروكلمان[8]، وفان دي برج[9] وعن سبط ابن الجوزي في تاريخه.

عن ابن شداد أنه قال: «لما كان يوم الجمعة، بعد الصلاة في العاشر من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة أخرج الشهاب السهروردي ميتاً من الحبس بحلب فتفرق عنه أصحابه»[10].

(ويذكر العماد الأصفهاني المعاصر له حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ أما

---

(١) - ابن أبي أصيبعة - عيون الأنبياء في طبقات الأطباء - تحقيق نزار رضا - بيروت ١٩٦٥م - ص ٦٤١ - ٦٤٢.

(٢) - أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص٢٩. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج١٩، ص ٣١٧.

(٣)- اليافعي مرآة الجنان ص ٤٣٤.

(٤) - ابن شداد - سيرة صلاح الدين.

(٥) - ابن خلكات وفيات الأعيان ج٢ ص ٣٤٥ طبعة بولاق ١٢٢٩ هـ.

(٦) - ماسنيون - مجموعة نصوص لم تنشر ص ١٣ وما بعدها.

(٧) - ريتر Der Islam ج٤ ص ٢٨٥.

(٨) - بركلمان - تاريخ الأدب العربي.

(٩) - فان دي برج - دائرة المعارف الإسلامية، مادة سهرورد

(١٠) - سبط ابن الجوزي - مرآة الزمان في تاريخ الأعيان - طبعة الأولى حيدر آباد ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ ج٨/ص ٤٢٧.

تلميذه الشهرزوري فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التي قتل فيها أستاذه)[1] وينسب إلى السهروردي هذا الشعر قاله وهو في أنفاسه الأخيرة.

قل لأصحاب رأوني ميتاً ... فبكوني إذ رأوني حزناً

أنا عصفور وهذا قفصي ... طرت عنه فتخلى وهنا

وأنا اليوم أناجي ملأً ... وأرى الله عياناً بهنا

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها ... لترون الله حق بيننا

لا ترعكم سكرة الموت فما ... هي إلا انتقال من هنا

عنصر الأرواح فينا واحد ... وكذا الأجسام جسم عمنا

ما أرى نفسي إلا انتموا ... واعتقادي أنكم أنتم أنا

فمتى ما كان خير فلنا ... ومتى ما كان شراً فبنا

فارحموني ترحموا أنفسكم ... واعلموا أنكم في إثرنا

وعليكم من كلامي جملة ... فسلام الله مدح وثنا[2]

من رآني فليقوي نفسه ... إنما الدنيا على قرن الفنا

وهكذا كانت هذه القصيدة بمثابة تنبأ لفيلسوفنا الكبير بنهايته المحزنة رحمه الله. ودفن بحلب وقبره اليوم معروف بلصق دار البريد القديمة المتخذة مركزاً لشرطة (باب الفرج) أحد أحياء مدينة حلب. وقد

---

(١) ـ أبو ريان ـ أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩.

(٢) ـ ابن أبي أصيبعة ـ طبقات الأطباء ج٢ ص ١٦٨.

كتب على قبره عند وفاته البيتين التاليين:

قـد كـان صاحـب هـذا القـبر جوهـرة مكنونة قد براها الله من شـرف

فلـم تكـن تعـرف الأيـام قيمتـه فردهـا غـيره منـه إلى الـصدف[1]

ولكني عند السؤال عن قبر السهروردي قيل لي أنه لا يوجد في حلب قبر للسهروردي هذا ما عرفته من سكان حلب الموجودين في بغداد والله تعالى أعلم.

(١) - سامي الكيالي - السهروردي ص٣٨.

المبحث الثاني

عصره وآراء العلماء فيه

المطلب الأول: الأوضاع السياسية والفكرية

كان العالم العربي، بل العالم الإسلامي المترامي الأطراف يعيش حالة من القلق والاضطراب في أوائل القرن السادس الهجري، (فهناك إمارات مستقلة واهية البنيات، وممالك كبيرة على وشك الانهيار، ومطامع أجنبية ذات مخالب حادة)[1].

فقد كان الغرب ينظر إلى الشرق نظرة مريبة، شأنه في الماضي شأنه اليوم، تدفعه إلى ذلك مطامع سياسية واقتصادية ليست رداء الدين، ذلك الرداء القاتم الذي صبغ دنيا العالم الإسلامي بالنجيع الأحمر، أريد تلك الحروب الدامية التي أطلقوا عليها اسم «الحروب الصليبية» والتي نشبت بضراوة مدة قرنين كاملين (٤٩٠ ـ ٦٩٠ هـ) بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي[2] في هذه الظروف المضطربة نشأ وعاش الحكيم شهاب الدين السهروردي (وهو عصر إلى ما ساده من اضطراب وقلق وذعر، وإلى ما نشب في أطرافه من ثورات وفتن وحروب، وما هرق على جوانب أرضه

(١) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص ١٠.

(٢) ـ المرجع نفسه.

من دم، كان يتسم بطابع علمي باهر السنا، ففي تلك المدة استفاضت المعرفة في جوانب الشرق الإسلامي وتشعبت فروعها، وكثر الأدباء والشعراء والفلاسفة والمتصوفة والحكماء، وكانت المذاهب الدينية والنظريات الفلسفية تتصارع صراعاً أشبه ما يكون بهذا الصراع الدامي الذي نشب بين الشرق والغرب، وكثيراً ما يكون الصراع الفكري أشد عنفاً من الصراع الدموي)[1].

(فبذور المعرفة التي بذرها الخلفاء الأمويون والعباسيون ومن جاء بعدهم والتي بدأت في دمشق والرها وبغداد، ثم امتدت إلى خراسان والري وخوزستان وأذربيجان وما وراء النهر. ثم إلى مصر و الأندلس تلك البذور الطيبة التي كان من ثمارهم اليانعة ترجمة الكثير من كتب الفلسفة والمنطق والطب والأخلاق والسياسة والهيئة وقد كان لها أثرها في العقلية الإسلامية التي وقفت شبه محترصة من هذه الآراء ولاسيما في مدة كان علم الكلام قد بلغ أوجه، فاشتدت الخصومات العلمية بين الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة والجبرية، وانتشرت رسائل إخوان الصفا وشاعت الآراء الباطنية وتعددت الفرق والطوائف.. وقد وقف السهروردي من جميع هذه التيارات الفكرية التي كان يغص بها عصره موقف الباحث المنقب الذي يعتمد على عقله وذوقه فمالت نفسه إلى الحكمة والتصوف وسلك طريقاً يختلف عن الكثير من متعرجات هذه الطرق: الطريق الفلسفي الصوفي الذي قامت عليه عناصر فلسفته الإشراقية التي خلدته في ضمير الزمن وأن أودت بحياته فلقي مصرعه في سبيل النضال عن فكرته)[2].

---

(١) ـ المرجع نفسه.

(٢) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص١٠ ـ ١١.

ويرى الدكتور سيد حسين نصر (أن السهروردي كان في هذه المعركة ضحية لما تمخض عنه النزاع الشديد بين الفاطميين وأهل السنة[1].

لقد كان الصراع قوياً بين الدين والفلسفة في تلك المدة وكان الفلاسفة يتعرضون للاحتقار من قبل العامة وكان الملوك يسايرون العامة في ذلك رغبة في استرضائهم لتوطيد سلطانهم، وكان الملك صلاح الدين الأيوبي الذي لعب دوراً كبيراً في إنقاذ قلاع الإسلام من الغزو الصليبي (كان يرى في هذه المذاهب الفلسفية صدعاً للوحدة القومية التي تقوم على الإيمان وعلى قداسة الدين، فقد كان يكره الفلسفة ورجالها ويراها مفسدة للعقول.. وما للفلسفة تخلق الشكوك وتزعزع العقائد وتثير المجادلات، وفي جوهر الدين كل تريده الأنفس التي تبغي الصلاح وتنشد الحياة المثالية)[2].

وقد كان السهروردي ضحية هذا الرأي. وكان هذا ما ذهب إليه صلاح الدين[3] في الشرق، ولقد جاراه المنصور في الغرب فمن أشهر الحوادث التي تدويها كتب التاريخ نقمة المنصور بن أبي عامر صاحب

---

(١) ـ سيد حسين نصر ـ شيخ الإشراق ـ بحث في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ القاهرة ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤ ـ المكتبة العربية ص ٢١.

(٢) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص ١١.

(٣) ـ صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢ هـ - ٥٨٥ هـ) ـ (١١٣٧م ـ ١١٩٣م) من أشهر ملوك الإسلام كان أبوه وأهله من قرية (دوين) في شرق أذربيجان، ولد صلاح الدين بمدينة (تكريت) ونشأ في دمشق ودخل مع أبيه أيوب في خدمة نور الدين الزنكي واشترك مع عمه شيركوه في حملة وجهها نور الدين للاستيلاء على مصر سنة ٥٥٩هـ فكانت وقائع ظهرت فيها مزايا العسكرية، وقد اختاره الخليفة العاضد الفاطمي بعد وفاة عمه شيركوه للوزارة وقيادة الجيش ولقبه بالملك الناصر وقد دخل مع الصليبيين في عدة حروب استطاع خلالها أن ينتصر انتصاراً عظيماً على ملكي فرنسا وانكلترا بجيشهما واسطوليهما وقد دانت لصلاح الدين البلاد من آخر حدود النوبة جنوباً وبرقة غرباً إلى بلاد الأرمن.

الأندلس على الفلاسفة، فقد اضطهدهم ونفاهم وكان في طليعتهم ابن رشد وأبو جعفر الذهبي وأبو عبد الله قاضي بجاية وغيرهم، وعزم الا يترك شيئاً من كتب الحكمة والمنطق في بلاده إلا أمر بحرقها في النار وشدد النكير على المشتغلين بها.

وبالرغم من كل ذلك فقد ظهر في هذا العصر أعلام كالنجوم كتبوا آرائهم بكثير من الحرية، لأنهم كانوا يؤمنون بصدق رسالتهم فلم يثهم الوعد والوعيد ولا السجن والنفي والتشريد، ولا مجال لأن ندرج ثبت الأعلام الذين تركوا آثاراً خالدة في شتى شؤون المعرفة، وحسبنا أن نذكر من نجوم العصر الي عاش السهروردي سواء من جاد قبله أو بعده، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر حجة الإسلام الإمام الغزالي[1]، والفخر الرازي والشهرستاني ابن رشد[2] وابن الطفيل[3]، وغيرهم من

شمالاً وبلاد الجزيرة والموصل شرقاً وكان أعظم انتصاراً له على الفرنج في فلسطين والساحل الشامي يوم (حطين) كان رقيق النفس والقلب على شدة بطولته، وجل سياسة وحرب بعيد النظر متواضع مع جنده وأمراء جيشه - (انظر سامي الكيالي - ص١١ الهامش).

(١) - محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ولد سنة ٤٥٠ هـ وتفقه على أبي المعالي الجويني وبرع في النظر في مدة قريبة وقاوم الأقران وتوحد وصنف الكتب الحسان في الأصول والفروع وت ٥٠٥ هـ انظر ابن الجوزي - المنتظم في تاريخ الملوك والاسم حيدر آباد الدكن ١٣٥٩ هـ ج/ص١١. ابن شداد بسفرة صلاح الدين.

(٢) - العلامة فيلسوف الوقت، أبو الوليد، محمد بن أبي القاسم بن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ولد سنة ٥٢٠ هـ وبرع في الطب وولي قضاء قرطبة وت سنة ٦٠٤ - ٦٠٥هـ انظر الذهبي، سير أعلام النبلاءج ٢١/ص ٣٠٧- ٣٠٩ حققه بشار عواد ومحي هلال السرحان/ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٦ - ١٩٨٦م، ط٤.

(٣)- محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي من أهل وادي آش، يكنى أبا بكر كان صدداً حكيماً / فيلسوفاً، عارفاً بالمقولات والآراء كلفا بالحكمة المشرقية، محققاً، متصوفاً، طبيباً ماهراً، فقيهاً بارع الأدب ناظماً.. مشاركاً في جملة من الفنون توفي سنة ٥٨٢ هـ وحضر السلطان جنازته/ ابن

الهداة ممن اشتغل بالفلسفة أو بالعلم أو الأدب أو المنطق أو الفقه, وكلهم قد ترك في تاريخ العقلية الإسلامية آثاراً خالدة ميزت ذلك العصر بالمعرفة الواسعة بالرغم من الاضطراب السياسي الذي ساد جميع أمصاره وأقطاره[1].

الخطيب الإحاط بأخبار غرناطة/٢/ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ ايضاً أحمد أمين ـ حي بني يقضان دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٤ ص ٦١.

(١) ـ سامي الكيالي

المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية والثقافية

وعند كلامنا عن الناحية الاجتماعية والثقافية في عهد السهروردي علينا معرفة آراء الكتاب والمفكرين في تلك الفترة.

يقول الدكتور محمد البهي:

(والقرن السادس الهجري كان قرناً استكملت فيه روافد الفكر الدخيل من الغرب اليوناني والمشرق الهندي والفارسي، وما حملته من ثقافات دينية وتصوفية وفلسفة إلى مجتمع المسلمين.

وعلى حسب مقر النشأة الذي نشأ فيه الفيلسوف المسلم وعلى حسب الثقافة التي تزود بها أو ترسبت في مقر نشأته تكون أنواع المدارس أو الاتجاهات التي يوفق بينها وبين الإسلام)[1].

فالحيطة في المحافظة على الإيمان بالإسلام، وعلى بقائه قوياً، وعلى تماسك المسلمين كان العامل الأول في رفض ما عد الإسلام، قبولاً ومناقشة، وفي البقاء في إطار تعاليم الإسلام وحده فهماً وتطبيقاً[2].

(وكان للاضطراب السياسي، في عصر السهروردي وما سبق هذا العصر من قيام دولات وسقوط دويلات، كان له آثره في تطور الحياة

(١) - د. محمد البهي - الكتاب التذكاري للسهروردي (بحث دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري) ص ٢٦٣.

(٢) - المرجع نفسه ص ٢٥٧.

الاجتماعية وتباين مظاهرها وتشتيت ألوانها، ولا سيما أن هذا العصر قد شهد تيارات مختلفة من الصراع على صولجان الحكم وأبهة السلطان)[1].

وكذلك كان الصراع قوياً بين مختلف الطبقات.. فمن طبقة متميزة تعيش في ترف وبذخ متناهيين، إلى طبقات كادحة تعيش عيشة السوائم وقد قنعت باليسير اليسير مما يقوم بأود الحياة.. إلى تجارات واسعة يديرها تجار جشعون.. إلى صناعات مزهرة وفنون مزخرفة تلون مظاهر المجتمع بأزهى الألوان.. إلى حياة ماجنة تشع بالأضاليل والعبث والأهواء.. إلى حكماء وشعراء تركوا لعالم الذهن فيضاً من الحكمة والفلسفة والشعر الممزوج برمزية الصوفيين.. إلى فرق وأحزاب وشيع اتخذت الدين وسيلة لمآرب سياسية خطيرة ومبادئ هدامة.. إلى ما شئت مما تتميز به عصور الفوضى والاضطراب)[2].

ويصف الشاعر الصوفي عبد الواسع الجبلي هذا العصر فيقول: -

«لقد نسخ الوفاء، وانعدمت المروءة، ولم يبق منها إلا الاسم، كالعنقاء والكيمياء»[3] ويتابع الشاعر وصف مظاهر الحياة الاجتماعية في عصر السهروردي فيقول «لقد صارت الأمانة خيانة، والذكاء سفهاً، والعدالة عداوة، والإنسانية جفاء.. وانعكست آداب الخلق جميعاً بسبب هذا العالم البخيل، والفلك عديم الوفاء، فكل عاقل قد انتحى زاوية، وكل فاضل قد صار مبتلى بدايهة»[4] هذه صورة عن البيئة الاجتماعية

(١) - سامي الكيالي - السهروردي ص١٢.

(٢) - المرجع نفسه ص١٣.

(٣) - د. عبد المنعم محمد حسنين - نظام الكنجوي شاعر الفضيلة ص ٦٨ النص مترجم من الفارسية إلى العربية.

(٤) - المرجع نفسه.

التي عاش السهروردي في ظلالها.. وهي بيئة - إلى ترف مظاهرها - ذات جو موبوء. وهذا الذي دفعه أن يبتدع فلسفة جديدة تنقذ العالم مما هو فيه - العالم الموبوء الذي عزفت نفسه عنه وانتابته الآلام من شروره.. فكان يعكس ما تنتهي إليه دراساته العويصة من فلسفة وحكمة على ما يراه ويلمسه في قلب المجتمع من ظواهر. فيرى البون شاسعاً بين الواقع والمثاليات. بين الحقيقة والخيال.. وقد زاد في آلمه أن يكون الصراع والتناحر على أمور تافهة لا تتصل بجوهر الأشياء وحقيقتها الكبرى.. ولاسيما أنه رأى بعينيه ما يكابده الإنسان من جور وظلم أخيه الإنسان. وما تكابد الطبقات التي يتألف منها مجتمعه من بؤس وشقاء. وكيف أصبحت أسيرة التقاليد والخرافات وفريسة الوسواس والأهواء نتيجة لما كان يبثه بعض الدجالين الذين تمسكوا بقشور الدين دون لبابه. وبعرضه دون جوهره[١].

نعم آلم السهروردي هذا الانهيار في الخلق. والتفسخ في طبيعة المجتمع وحزت في صدره تلك الحروب التي كانت تنشب الفترة بعد الفترة. وهي - في عقيدته - حروب تقوم على الأثرة والمنفعة ولا تلتمس حياة الرفعة والسمو. الحياة التي ترتفع بالعقل البشري وبالإنسان إلى عالم علوي قد خلا من النزعات والادران.. وهذا ما جعله يزدري بيئته. ويضيق بجوها الخانق. ويلتمس الخلاص لنفسه وروحه من عناصر الفوضى والانحلال والميوعة التي غامت على أفق وطنه الكبير فضرب في الآفاق يلتمس الحكمة أنى وجدها.. في كل بلد وتحت كل كوكب. ويؤثر أن يعيش في غير عالمه مأخوذاً بعالم الإشراق الذي تكونت من أشعة نور فلسفته

(١) - سامي الكيالي - السهروردي ص١٤.

ذات الإشعاع الباهر[1].

هذا باختصار ما آلت إليه الحالة الاجتماعية في عهد السهروردي ما تخضب عنها من نتائج أثرت في شخصيته بل وفيما آلت إليه نهايته.

(١). المرجع نفسه ص١٠.

المطلب الثالث: آراء العلماء فيه

وينقسم هذا المطلب إلى قسمين الأول: آراء العلماء الأقدمين تخبرنا كتب السير والتراجم عن آراء متباينة في الشيخ شهاب الدين السهروردي الإشراقي وهذا الإرث التاريخي يوضح لنا شخصية هذا الفيلسوف المسلم وبعض خصائصه الذاتية والعقلية ونواحي النبوغ المبكر فيه ولنتعرض لآرائهم حسب القدم في سنة الوفاة:-

قال ياقوت الحموي (٥٧٥ هـ - ٦١٦ هـ) في معجم الأدباء.

«شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي، كان فقيهاً، شافعي المذهب، أصولياً، أديباً، شاعراً، حكيماً، متفنناً، نظاراً، لم يناظره أحد إلا خصمه وأفحمه»[١].

أما القاضي ابن شداد (ت٦٣٢)[٢] (فيشير إلى أنه أقام في حلب مدة يشتغل بالعلم الشريف فرأى أهلها مختلفين في أمر السهروردي الذي كان يرميه بعضهم بالزندقة والإلحاد، وينعته بعضهم بالتقي والصلاح)[٣].

---

(١) - ياقوت الحموي - معجم الأدباء - ١٢٧٤هـ ج١٩ ص ٣١٥ - دار المشرق بيروت - لبنان.

(٢) - ابن شداد (٥٣٩ - ٦٣٢هـ - ١١٤٥م - ١٢٣٤م) يوسف بن رافع بن تميم الأسدي بهاء الدين، أبو المحاسن، بن شداد، مورخ، من كبار القضاة، ولد بالموصل، ونشأ بحلب، وولاه السلطان صلاح الدين قضاء العسكر وبيت المقدس والنظر في أوقافه ثم ولي قضاء حلب، فاستمر إلى أن توفي فيها وهو شيخ المؤرخ ابن خلكان ومن كتبه «الدوادر السلطانية» و«تاريخ حلب» و«دلائل الأحكام» و«ملجأ الحكام عند التباس الأحكام» و«فضل الجهاد» انظر سامي الكيالي - السهروردي ص٢٣ الهامش.

(٣) - ابن خلكان - وفيات الأعيان ج٢ ص٣٩١.

أما تلميذه الشهرزودي (ت ٥٦٣ هـ) فيقول «كان مبرزاً في الحكمتين الكشفية والبحثية بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحد سواه لا من الحكماء ولا من أهل الذوق. وذلك يدلل على أن له قدماً راسخاً في الحكمة ويداً طويلة في الفلسفة وجناناً ثابتاً في الكشف وذوقاً في فقه الأنوار كما قال:-[1]

قبلي كتمت وفي زماني اشتهرت   آيات نبوة الهوى بي ظهرت

أما ابن خلكان (ت ٦٨٢هـ) فيقول:-

«كان السهروردي من علماء عصره، قرأ الحكمة، وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي إلى أن برع فيها»[2].

وابن أبي أصيبعة (ت ٦٨١ هـ) فيؤكد ذلك فيقول:-

«أن السهروردي كان أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً في الأصول الفلكية، مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة. وكان علمه أكثر من عقله، لذلك فهو لم يناظر أحداً إلا بزه ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه»[3].

وابن العماد الحنبيلي في شذراته فيقول:-

«أن السهروردي قتل سنة سبع وثمانين وخمسمائة وإنه كان أحد أذكياء بني آدم وكان رأساً في معرفة علوم الأوائل بارعاً في علم

---

(١) - مقدمة الشهرزوري - حكمة الإشراق - مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق - هنري كوزيان طهران إيران - ١٩٥٢ - ١٣٣١ ص٧.

(٢) - ابن خلكان - وفيات الأعيان ج٢ ص ٣٩١.

(٣) - ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - تحقيق د. نزار رضا - بيروت ١٩٥٦م ص ٦٤١.

الكلام مناظراً محجاجاً متزهداً زهد مزدكة ومراغ مزدرياً العلماء ومستهزئاً رقيق الدين وكان يريد أن يملك الأرض»[1].

ويظهر هذا الخلاف بشكل أوضح من خلال النعوت التي ألصقت به فقد وصفه خصومه (بالمقتول) ولقبه أنصاره (بشهاب الملة والدين) تارة و(بالمؤيد بالملكوت) طوراً[2].

وأما فخر الدين المارديني[3] ت ٦٧٧ [4] فكان يقول: -

«ما أذكى هذا الشاب وأفصحه.إنني لم أجد أحداً مثله في زماننا هذا إلا أنني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره. وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلافه»[5]. [6]..

---

(١) ـ ابن العماد الحنبلي ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب طبعة القاهرة ١٣٥٠هـ ج٤ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٢) ـ أميل معلوف ـ تحقيق كتاب اللمعات للسهروردي ص ١٢.

(٣) ـ انظر ترجمته في مبحث شيوخ السهروردي ص ٢٩.

(٤) ـ ويشير إميل معلوف أن وفاة المارديني ٥٩٤ هـ ولم يخبرنا عن سنة ولادته وقد أشار في ذلك إلى عدة مصادر منها. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. لابن أبي أصيبعة وأيضاً نزهة الأرواح وهو مخطوط للشهرزوري وياقوت الحموي معجم الأدباء ج ١٩ ص ٣١٥ القاهرة ١٢٧٤. انظر تحقيق كتاب اللمعات ـ للسهروردي ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٥) ـ ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء طبعة بيروت ١٩٥٦ ص ٦٤١.

(٦) ـ أيضاً ذكر هذا الخطأ التاريخي محمد جلال أبو الفتوح ـ في المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين ط١ دار المعارف مصر ١٩٧٢ ـ ص ١٥١ وأيضاً سامي الكيالي ـ السهروردي ص ٢١ ولم يعلقا عليه. وهو كيف يكون أستاذاً للسهروردي المتوفى سنة ٥٨٨ وهو المتوفى سنة ٦٧٧ وإلا صح ما ذكره إميل معلوف من أن وفاته سنة ٥٩٤ هـ.

القسم الثاني: رأي العلماء المحدثين في السهروردي

يقول الدكتور إبراهيم مدكور:-

«لشيخ الإشراق شأن في تاريخ الفكر الإسلامي، بدأ أثره في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة وامتد صداه إلى اليوم»[1].

أما الدكتور سيد حسين نصر فيقول:

«كانت حياة السهروردي، أصلاً، نوعاً من الإبداع في حياة الفلسفة والفيلسوف في الإسلام. وهذه النقطة بالذات لم تحظ من حياة السهروردي بما ينبغي لها من العناية والانتباه حتى اليوم»[2].

أما الدكتور أبو ريان وهو محقق كتاب هياكل النور للسهروردي فيقول:-

«لقد كان لي حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثين عاماً، منذ أن استرعى انتباهي نقده المبكر للتعريف الأرسطي. فعكفت على تتبع آثاره المخطوط منها والمطبوع، وذلك قبل أن تصل
إلى يدي النشرة الأولى النقدية لبعض مؤلفات شيخ الإشراق»[3].

أما الأستاذ جارديه فيقول:-

«إن فكر حكيم الإشراق متنوع وغني، وهو عرفان صوفي أكثر منه فلسفة، وكتابات السهروردي دعوة إلى التجربة الحية وهي علامات

---

(١) - د.إبراهيم مدكور - مقدمة الكتاب التذكاري للسهروردي ص٩.

(٢) - د. سيد حسين نصر بحث بعنوان (شيخ الإشراق) المرجع نفسه ص١٩.

(٣) - د. محمد علي أبو ريان - بحث بعنوان (مناقشة قضية المصدر الإيراني) المصدر نفسه ص٣٩.

نوارنية تنير الطريق، وهذا هو مغزى الفلسفة العرفانية عنده أو «حكمة الإشراق»[1].

أما الدكتور حسن حنفي فيرى: -

«إن السهروردي أتى بعد أن تم الفصم المنهجي في الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية الأول منهج عقلي، والثاني منهج قلبي.. كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثلاً لها ومعبراً عن جوهرها. حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي، ووحد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق»[2].

أما الدكتور عثمان يحيى فيقول: -

«من مظاهر الأصالة في التفكير السهروردي بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف أو بتعبير أدق بين البحث النظري والاختبار الروحي فبحسب النظرية السهروردية إن المجهود الفكري للنفس الإنسانية لا يحقق لها الغاية المرجوة التي هي المعرفة التامة إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما أن الاختبار الروحي بدوره لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة. إن الكمال المطلق، لرجل الفكر والروح هو في هذا «الزواج الأبدي» بين مطالب

---

(١) - الأستاذ لويس جارديه - بحث بعنوان (تأملات حول إشراق السهروردي) المرجع نفسه ص٨٥.

(٢) - د. حسن حنفي - بحث بعنوان (حكمة الإشراق الفينومينولوجيا) الكتاب التذكاري للسهروردي ص ١٧٢ - ١٧٣.

العقل التي هي المعرفة الكلية ومطالب القلب التي هي المحبة الشاملة»[1].

هـذه جملـة مـن آراء العلمـاء والمفكـرين وهنـاك الكـثير ممـن لم نذكرهم لعدم الإطالة. بالجملة فهم يثنون على جهود شيخ الإشـراق في المعرفة والذوق.

---

(١) - د. عثمان يحيى - بحث بعنوان (الصحف اليونانية أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله) عند السهروردي. المرجع نفسه ص ٢٢٣.

المبحث الثالث

شيوخه وتلاميذه، ومؤلفاته

المطلب الأول: شيوخه

أما عن تلقيه العلوم فإن المصادر تخبرنا أن الشيخ قد درس على يد أكابر علماء عصره حتى صار علماً في أنواع الفنون والمعارف.

لقد تلقى شهاب الدين السهروردي العلم على يد كبار علماء عصره فعند سفره إلى مراغه تتلمذ على يد الشيخ مجد الدين الجيلي وكان مجد الدين الجيلي، فقيهاً، أصولياً، متكلماً[1].

(وكانت مراغة وهي من أعمال أذربيجان، من المدن التي استفاضت شهرتها بالعلم.. فخرجت أكابر العلماء وأنبتت شخصيات فذة في شؤون الدين وفي علوم الأولين.. وكان عالمها الأشهر لزمن السهروردي، هو الشيخ مجد الدين الجيلي، وهو من أكابر العلماء الذين عرفوا ببعد النظر وسعة العلم، وقد أشرب قلبه بالحب الإلهي فتتلمذ عليه غير واحد من الأعلام كان في طليعتهم الإمام فخر الدين الرازي، وما كان الفتى شهاب الدين، التلميذ الناشئ المحب للمعرفة، يسمع بعلو كعب هذا الرجل حتى هرع إليه يطلب العلم من وطابه، وكانت حلقة دروسه تضم مختلف الشباب

---

(١) ـ د. عرفات عبد الحميد ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤م ـ ص ٢٠٦.

ممن استهوى العلم أفئدتهم، وكانوا من مناطق مختلفة وجنسيات متباينة، فقد كانت حلقات دروس أولئك المشايخ الأعلام تقوم مقام الجامعات في يومنا هذا، وقد التقى في حلقة الشيخ مجد الدين مع فخر الدين الرازي فكانا يستمعان إلى دروسه بكثير من الوعي دون أن تكون أية صلة سابقة بين التلميذين اللهم إلا هذه الصلة الجديدة صلة التزاحم على اغتراف علم الشيخ فقد كان الرازي مأخوذاً بدروس علم الكلام، بينما كان السهروردي مأخوذاً بعلم الكلام والمنطق كمدخل للدراسات الفلسفية. استهوت السهروردي دروس الفلسفة أكثر من بقية العلوم لموائمتها نزعته وكان إلى فرط ذكائه، وقوة حججه، كثير الجدل، وكانت مقدرته الجدلية موضع حديث كل من عرفه أو دخل معه نقاش، وهذا الذي دفعه أن يمعن في دراسة الفلسفة لتقوى حجته على مناظريه. وقد شعر بعد ملازمته للشيخ مجد الدين الجيلي وبعد أن حضر عليه زبدة دروسه إنه في حاجة إلى أفق أوسع)[1].

وقد انتقل السهروردي بعد ذلك من مراغه إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان على الظهير الفارسي[2].

ويذكر معظم الباحثين أن السهروردي كان لا يزال صغير السن عندما انتقل إلى مراغه، وإنه أخذ الحكمة فيها على مجد الدين الجيلي، وكان إماماً فقيهاً متبصراً عالماً. ثم وفد أصفهان وكانت آنذاك تضج بالعلماء والفلاسفة، فدرس فيها المشائية الإسلامية، وقرأ على الظهير

---

(١) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص١٦ ـ ١٧.

(٢) ـ محمد علي أبو ريان ـ تحقيق كتاب هياكل النور للسهروردي ص ٩.

الفارسي (بصائر عمر بن سهلان الساوي)[1]. والظهير الفارسي هو ظهير الدين قاوي، وقد يكون ظهير الدين عبد السلام بن محمود بن احمد الفارسي المنسوبة إليه ترجمة «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا من العربية إلى الفارسية. ويشير السهروردي إلى ابن سهلان هذا في معظم كتبه، ويورد له أقوالاً تؤكد أنه أطلع على «البصائر» وربما على «تبصرة» أيضاً. ومهما يكن فإن معرفة السهروردي بالفكر الفلسفي غنيت كثيراً في أصفهان، دليلنا على ذلك أن رسالة «بستان القلوب» التي حررها هناك تتعرض للمنطق والطبيعيات في جزئها الأول، وهي بذلك تجري على منوال مؤلفاته ذات الطابع المشائي. وليس ببعيد أن يكون السهروردي، في هذه المرحلة قد ترجم «رسالة الطير» لابن سينا من العربية إلى الفارسية، وكتب شرحاً «لإشارات» الشيخ الرئيس، إن صح أن مترجم هذا الكتاب هو ظهير الدين أحمد الفارسي، وإن يكون قد نظم أيضاً قصيدته في النفس التي مطلعها: -

خلعت هياكلها بجرعاء الحمى

وصبت لمغناها القديم تشوقا

مستوحياً بذلك قصيدة ابن سينا في الموضوع نفسه[2].

قال ياقوت الحموي (ثم تنقل في البلاد على قدم التجرد، ولقي بماردين الشيخ فخر الدين المارديني وصحبه وكان يثني عليه كثيراً)[1].

---

(١) ـ من ساوة: مدينة بين الري وهمذان، وكان متبحراً في علوم الشريعة والفلسفة، كثير الإعجاب بافكار ابن سينا، يدعوه تاره (بافضل المتأخرين) وطوراً (بافضل الحكماء في الإسلام) ومن مؤلفاته (البصائر النصيرية) في المنطق حققه الشيخ محمد عبده بولاق ١٨٩٨. و(تبصرة) حققه تقي دنش بثروة (تهران ١٣٣٧هـ) ينظر إميل معلوف تحقيق كتاب اللمحات للسهروردي الهامش ص ٢٣.

(٢) ـ محمد علي أبو ريان ـ هياكل النور ص٢٥ بتصرف.

ويتكلم ابن أبي أصيبعة عن فخر الدين المارديني فيقول: (هو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الساتر الأنصاري. كان أوحد زمانه وعلامة وقته في العلوم الحكمية، قوي الذكاء فاضل النفس، جيد المعرفة بصناعة الطب، محاولاً لإعمالها، كثير التحقيق، نزيه النفس، محباً للخير، متقناً للغة، متفنناً في العربية. مولده في ماردين وأجداده من القدس وكان أبوه قاضياً ولما فتح نجم الدين الغازي بن أرتق القدس بعث جده عبد الرحمن إلى ماردين وقطن بها هو وأولاده. وكان شيخ فخر الدين في الحكمة. (نجم الدين بن صلاح)[٢].. أقام في مدينة حينى سنين كثيرة.. وقد سافر إلى دمشق. ولم يزل مقيماً بدمشق إلى آخر سنة ٥٨٩هـ فإنه توجه قاصداً بلده.. وكان في طريقه بحلب نفذ إليه الملك الظاهر بن الملك الناصر صلاح الدين، واستحضره وأعجبه كلامه فطلب أن يقيم عنده فاعتذر إليه. ولم يقبل منه الملك الظاهر ذلك وأطلق له مالاً كثيراً وأنعم عليه، وكان عظيم المنزلة عنده، وبقي في خدمته سنتين ثم سافر إلى ماردين. أقول: وتوفي فخر الدين المارديني رحمه الله يوم السبت الحادي والعشرين من ذي الحجة سنة أربع وتسعين وخمسمائة بآمد. وله من العمر اثنان وثمانون سنة[٣]. قال ياقوت الحموي: (ثم رحل أبو الفتوح إلى حلب فدخلها في زمن الظاهر غازي بن أيوب سنة تسع وسبعين وخمسمائة ونزل في المدرسة

---

(١) - ياقوت الحموي - معجم الأدباء دار المستشرق بيروت لبنان ج١٩/ ص ٣١٥.

(٢) - هو نجم الدين أبو الفتوح أحمد بن السري، وكان عجمياً من همذان استدعاه حسام الدين بن تمرتاش بن الغازي بن أرتق. وكان ابن صلاح فاضلاً في الحكمة جيد المعرفة بها خبيراً بدقائقها وأسرارها. ينظر ابن أبي اصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص٢٢٨.

(٣) - المصدر نفسه.

الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلاميذه. وغيرهم، وناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرب مجلسه وأدناه وعرف مكانه في الناس)[1].

أما الذين تأثروا له فكثيرون وهم كالجبال منهم أقرب تلامذته إليه وهو الشيخ أبو النجيب الشهرزوري.

وهو الشيخ ضياء الدين أبو النجيب محمد بن محمود عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردي البكري (٤٩٥ ـ ٥٦٣ هـ) ينتهي نسبه إلى سيدنا أبي بكر الصديق (τ). الفقيه الصوفي الواعظ قدم بغداد وهو شاب وسمع بها الحديث واشتغل بدرس الفقه، ثم انصرف للزهد والمجاهدة وبني له ببغداد رباطات للصوفية من أصحابه وولي المدرسة النظامية ببغداد له كتاب «آداب المريدين» وإليه تنسب الطريقة السهروردية[2].

وهو شارح لأهم كتب السهروردي وهو (حكمة الإشراق) و(التلويحات العرشية). وهناك شراح كثيرون لكتب السهروردي لم يكونوا طلاب مباشرين تلقوا عن السهروردي ولكن جاءوا وشرحوا مؤلفاته وسنذكرهم عند ذكر مؤلفات الشيخ بالإضافة إلى الشروح التي ألفت عليها والتعليقات.

ومن أهم هؤلاء: ملا صدرا الشيرازي المتوفى ١٠٥٠ هـ - ١٦٤٠م وهو المعبر الحقيقي عن الإشراقية التي تمثل تفكير إيران الفلسفي في عصره

---

(١) ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩/ ص ٣١٥.

(٢) ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء مادة سهرورد ج٣ ص ٢٨٨ طبعة بيروت ١٩٥٧ وعن الطريقة السهروردية ينظر تريمنغهام ـ الطرق الصوفية في الإسلام ص ٣٤ ـ ٣٧.

أما أستاذا ملا صدرا فهما ميرداما ١٠٤١هـ - ١٦٢١م وبهاء الدين العاملي ١٦٢١م وكان من كبار الأساتذة في أصفهان على عهد الصوفيين. وللملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادي السبزوراي سنة ١٨٧٨م[1].

---

(١) - راجع براون - تاريخ الأدب في فارس ص ٤٢٦ - ٤٣٧.

المطلب الثاني: آثاره العلمية والشروح التي ألفت عليها

وسنبدأ بذكر مؤلفات الشيخ حسب الأهمية وسنبدأ بالأهم في كتب الشيخ وهو:-

١ - حكمة الإشراق: - وعليه عدة شروح:-

أ - شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازي.

ب - شرح محمد بن محمود الشهرزوري باسم (حل الرموز وكشف الكنوز).

ج - شرح محمد بن نظام الدين الهروي.

د - شرح الجرجاني لحكمة الإشراق. فلوجل (حاجي خليفة).

هـ - تعليقات على جزء من حكمة الإشراق لنجم الدين الحاج محمود التبريزي حسب طلب نصير الدين سديد وزير ابن سلطان أحمد بها دورخان (ريتر).

و - شرح ملا هادي سبرواري.

ع - تعليق صدر الدين الشيرازي وهو المطبوع على الهامش على شرح القطب الشيرازي في طبعة فارس.

غ - نشرة كوربان - سنة ١٩٥٢ في باريس[١].

٢ - هياكل النور: نسخة فارسية وأخرى عربية وعليه شروح أيضاً هي:

أ - شرح غياث الدين بن أسعد الدواني باسم (شواكل الحور).

---

(١) - أبو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية ص٤٤/٤٥ وكذلك سامي الكيالي - السهروردي ص٥٤.

ب - شرح منصور بن محمد الحسيني باسم (إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور) وهذا الشرح به تعليق على شرح الدواني للهياكل واستدراكات.

ج - شرح لمجد بن محمود العلوي.

د - شرح تركي باسم (إيضاح الحكم لإسماعيل الانقراوي).

هـ - مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالإضافة إلى بعض مقتطفات من حكمة الإشراق لحسن الكردي[1].

٣ - التلويحات اللوحية والعرشية: - في المنطق والطبيعيات والإلهيات.

أ - نشرة كوريان في مجموعة رسائل ميتافيزيقية.

ب - شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كمون الإسرائيلي[2].

٤ - التنقيحات في أصول الفقه[3]:

أ - شرح باسم التنقيحات لمحمد بن محمود الشهرزوري.

٥ - المقاومات: - يقول السهروردي في مقدمته: -

هذا مختصر يجري من كتابي الموسم بالتلويحات مجرى اللواحق. (ب) نشرة كوريان سنة ١٩٤٥م.

٦ - المشارع والمطارحات: نشر كوربان الجزء الإلهي منه في مجموعة الرسائل المتيافيزيقية. وتوجد طبعة حجر كاملة وليس للكتاب شروح.

٧ - اللمحات في الحقائق: -

أ - شرح اللمحات لنظام الدين محمود بن فضل الله التودي الحمداني

---

(١) - نشرة أبو ريان لهياكل النور مع مقدمة وتحقيقات - المطبعة التجارية - مصر - سنة ١٩٥٧م.

(٢) - أبو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية ص ٤٥.

(٣) - سامي الكيالي - السهروردي ص ٥٥.

نشرة إميل معلوف وقدم له ١٩٦٩م بيروت[١].

٨ - المناجاة: -

أ - شرح المناجاة لأبي المظفر الإسفرائيني[٢].

٩ - الرمز المومى.

١٠ - طوارق الأنوار.

١١ - حكمة في التصوف أو مقالات الصوفيين.

١٢ - البارقات الإلهية.

١٣ - النفحات السماوية.

١٤ - لوامع الأنوار.

١٥ - الرقم القدسي.

١٦ - اعتقاد الحكماء.

١٧ - كتاب الصبر.

١٨ - رسالة در حالة طفولية - بالفارسية.

١٩ - رسالة روزي إجماعات صوفيان - بالفارسية.

٢٠ - رسالة عقل.

٢١ - رسالة برتونان وهي مختصر بالفارسية فيها السهروردي شرح بعض الاصطلاحات[٣].

٢٢ - رسالة لغة موران - وهي حكايات رمزية كتبت بالفارسية. نشرها كوربان في مجلة هرمس سنة ١٩٣٩م.

٢٣ - رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله (ع).

---

(١) - إميل معلوف - اللمحات - مطبعة دار النهار - بيروت ١٩٦٩م.

(٢) - أبو ريان - أصول الفلسفة الإشارقية ص ٤٦.

(٣) - سامي الكيالي - السهروردي ص ٥٦.

٢٤ ـ رسالة غاية المبتدى.

٢٥ ـ التسبيحات ودعوات الكواكب.

٢٦ ـ أدعية متفرقة.

٢٧ ـ السراج الوهاج, ذكره الشهرزوري وشكك في صحة نسبته إلى السهروردي, وذلك إذ يقول «والأظهر أنه ليس له..».

٢٨ ـ الدعوة الشمسية.

٢٩ ـ الواردات الإلهية بتحيرات الكواكب وتسبيحاتها.

٣٠ ـ مكاتبات إلى الملوك والمشايخ.

٣١ ـ كتب في السيمياء ذكرها الشهرزوري دون أن يعين أسمائها ولم يزد غير قوله أنها تنسب إليه.

٣٢ ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر.

٣٣ ـ شرح الإشارات, وهو بالفارسية. ويقتطف الدواني في شرح هياكل النور منه.

٣٤ ـ كشف الغطاء لإخوان الصفاء[١].

٣٥ ـ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية ـ رسالة الأبراج.

شرح الكلمات الذوقية لعلي بن مجد الدين الشهرودي البسطامي.

٣٦ ـ رسالة لا عنوان لها, لم يذكرها الشهرزوري, وذكرها المستشرق الألماني ريتر, وأشار إلى أن موضوعاتها هي: الجسم, والحركات, والربوبية والمعاد والوحي والإلهام.

٣٧ ـ مختصر صغير في الحكمة: يتناول العلوم الحكمية الثلاثة من منطق وطبيعيات وإلهيات.

---

(١) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص ٥٧ أبو ريان ـ أصول الفلسفة الإشراقية ص ٤٨ ـ ٤٩.

٣٨ ـ طائفة من المنظومات: ذكرها الشهرزوري تفصيلاً، وأشار إليها ريتر إجمالاً وذكر أنها وردت في معجم الأدباء لياقوت[١] وفي نزهة الأرواح للشهرزوري[٢].

٣٩ ـ التعرف للتصوف.

٤٠ ـ الأسماء الإدريسية[٣].

٤١ ـ الألواح العمادية: مهداة إلى عماد الدين بن قره أرسلان داود بن أرتق ومنها نسخة بالفارسية.

أ ـ شرح الألواح باسم (الأشراق) لودود بن محمد التبريزي وله اسم آخر (مصباح الأرواح في كشف حقائق الألواح)[٤].

٤٢ ـ الأربعون اسماً.

٤٣ ـ رسالة الغربة العربية: وهي قصة على غرار قصة حي بن يقضان نشرها بروكلمان سنة ١٩٥٢.

٤٤ ـ رسالة مؤنس العشاق ذكرها السهروردي باسم رسالة العشق وهي بالفارسية.

أ ـ شرح مؤنس العشاق لشهيد علي نشره سيبز **Spies** في مجلة الأبحاث الفلسفية ج ٢ سنة ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣.

٤٥ ـ كتاب علم الهدى وأسرار الاهتداء.

٤٦ ـ كتاب بستان القلوب، وهو مختصر في الحكمة، كتبه

---

(١) ـ انظر ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩/ ص٢١٧ وما بعدها.

(٢) ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) ـ يقول الدكتور محمد علي أبو ريان (قد اطلعت على مخطوط بدار الكتب بالقاهرة بهذا الاسم في مجموعة مخطوطات في الحكمة) ليست عليها اسم مؤلفها انظر أصول الفلسفة الإشراقية ص ٤٦.

(٤) ـ المرجع نفسه.

بالفارسية لجماعة من أصحابه في أصفهان.

٤٧ ـ كتاب المعراج أو رسالة المعراج وهي بالفارسية.

٤٨ ـ رسالة صفير سيمرغ: بالفارسية نشرها اشبس وحتك في ثلاث رسائل ترجمة إلى الفرنسية في مجلة هرمس (٣ ـ ١٩٣٩م).

٤٩ ـ أصوات أجنحة جبرائيل: وهي رسالة فلسفية كتبها السهروردي بالفارسية بعنوان (أوازير جبرائيل).

أ ـ نشرها هنري كوربان وباول كراوس في المجلة الآسيوية عدد تموز ـ أيلول سنة ١٩٣٥ ص ١ ـ ٨٢. وترجم النص د. عبد الرحمن بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام.

ب ـ شرح أصوات أجنحة جبرائيل ـ لشهيد علي[1].

(١) ـ أبو ريان ـ أصول الفلسفة الإشراقية ص ٤٧ ـ ٤٨/ سامي الكيالي السهروردي ص ٥٥ ـ ٥٦.

الفصل الثالث: أصول فلسفته

لقد بنى السهروردي فلسفته على عدة أصول (ونقطة الانطلاق في مذهب السهروردي ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم»[1] وقد بدأ السهروردي من هذه الآية الأساسية ثم مزج بين الاتجاهات الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة التي عرفها عن طريق ابن سينا. ووفق بينهما وكون تصوراً واضحاً عن الاتحاد الإلهي يذكرنا أحياناً بما عند الحلاج حيث يقول:

لأنوار نور النور في الخلق أنوار

وللسر في سر المسرين أسرار[2]

لكن السهروردي ظل أميناً على المصطلحات والأساطير التي كانت مفضلة في التراث الإيراني وخصوصاً ما كان فيه من آراء حول الملائكة. وأساس هذا السعي للوصول إلى مركب شامل حي هو الاعتقاد بوجود حكمة واحدة وحسب، ومأثور صوفي واحد، عبر عنه على مر

---

(١) ـ سورة النور آية ٣٥.

(٢) ـ الحلاج ـ ديوان الحلاج ـ نشر وتحقيق ماسينيون ص ٥٨.

القرون أحياناً هرمس[1]، وأفلاطون وأرسطو، وأحياناً أخرى عبر عنه أجاثوذيمون[2] وأنبادقليس[3] وحكماء الهند وفارس[4] حيث يصف السهروردي هؤلاء الحكماء فيقول (وكانت في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، وقد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من العلماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله)[5].

وبالإضافة إلى التراث الفارسي القديم فقد تأثر السهروردي بالتراث اليوناني وخصوصاً آراء أفلاطون الذي يسميه السهروردي (إمام الحكمة رئيسا أفلاطون)[6] الفكر الفارسي قد نقل إلى اليونان على عهد الاسكندر الأكبر حين ظفر بدار ملكهم[7].

أما أفلوطين (٢٠٥ ق.م - ٢٧٠ ق.م) فإنه هو الآخر قد صحب جيش الروم إلى فارس فتأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حياته

---

(١) - هرمس: وهو النبي أدرس (ن) ينظر الإمام الرازي - اعتقاد فرق المسلمين والمشركين مراجعة وتحرير د. علي سامي النشار - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨م - ص٩٠.

(٢) - أجاثوذيمون: يقول ابن أبي أصيبعة عنه: و أنه مصري وأنه كان أحد أنبياء اليونان والمصريين، وأن اسقليبوس الطبيب اليوناني الذي كان يتعاطى الطب الإلهي قد تتلمذ عليه. انظر، طبقات الأطباء مصدر سابق ص٢١. أيضاً ابن النديم فهرست - طبعت فوجل ص٣١٨.

(٣) - أنبادقليس: فيلسوف وسياسي وشاعر ومعلم ديني اغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (ت ٤٣٠ ق.م) وهو القائل بأن العلم يتكون من عناصر أربعة هي النار والهواء والماء والتراب. ينظر يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥ - ٣٧.

(٤) - جورج قنواتي - بحث في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف - ترجمة حسن مؤنس وإحسان صدقي العمد ومراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده في تراث الإسلام سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب - الكويت ج/٢ ص ١٠٩ - ١١٠. بتصرف.

(٥) - السهروردي - كلمة التصوف، ومقدمه وتحقيق نجفقلي حبيبي طهران ١٩٧٧م - ١٣٩٧هـ - ص ١١٧.

(٦) - السهروردي المشارع والمطارحات فقر ١٤١.

(٧) - محمد علي أبو ريان - أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٥.

وهـو فرفريـوس لم يـذكـر مـن هـذا الكـلام سـوى (أن أفلـوطين التحـق بجيش)[1] جورديان المتجـه إلى فـارس ولكـن هـذا الجيش هـزم في العـراق ولم يلبث أفلوطين أن هـرب واحتمى في أنطاكية)[2].

وإلى جانب التراث الضخم الذي تأثر به السهروردي هنـاك أيضاً تـأثره بالأفكار البابلية القديمة عن النجوم. والمصدر المباشـر لعبـادة النجـوم هـم الصابئة الذين لا يزالون في بعض أجزاء العراق إلى الآن[3].

والمهم كيف تعامل السهروردي مع هـذه الأصول الفكـريـة؟ هـل قبلـها كما هي دون أي تحوير؟ يقول القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (والمصنف لما ظفر بإطراف منهـا [كتب الفرس] ورآهـا موافقة للأمـور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهـي قاعـدة الـشرق فـي النـور والظلمة. ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهـر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون[4].

ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلاً أو المزادكة حيث النـور مبـدأ مسـاوق في الوجـود للظـلام وحيث الصراع دائم بينهما. إذ النور والظلام عنده مظهـران لحقيقـة باطنـة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة. أما الظلام فهو عدم النـور.

---

(١) - هو ملخوس السوري الملقب بفور فوريس أظهر تلاميذ أفلوطين ولد في صور (٢٣٢ - ٣٠٥م) عرف أفلوطين في روما سنة ٢٦٣م فلزمه واتبع طريقته. انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٨.

(٢) - فرفريوس - تاريخ حياة أفلوطين - التاسوعات ترجمة إميل بريهة ط باريس - ١٩٢٤ فقرة ٣م ج١/ ص ٣.

(٣) The mondacans of Iraq and Iran. By E.S. Drowr, oxford ١٩٧٣.

(٤) - قطب الدين الشيرازي - شرح حكمة الإشراق طبعة طهران (ب.ت) ص١٩.

هـو تلاشـي النـور، وعلـى هـذا فـلا يمكـن أن يعـد مبـدأ وجوديـاً. والـزرادشـتيون والـمانويـون اتخـذ الـشر عندهـم مفهومـاً انطولويجاً بعـد أن كان أخلاقياً.

أما السهروردي ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي إلا أنه عدم وجود على أية حال، هو نقص في الوجود الحقيقي، هو تلاشي الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية[1].

أما الصوفية فيرى السهروردي أنهم المتجردين فقد مجدهم تمجيدا وفضلهم على الفلاسفة تفضيلالانهم ساروا في طريق التجرد والعرفان واطلعوا على أصول علم هؤلاء.

ويـذكر كوربـان (إن مفهـوم القهـر مفهـوم مركـزي في اشـراقية الـسهروردي إنـه هـذه الحاكميـة الأسـاسـية للنـور . وقـد عـبر عـنه باصطلاحات متنوعة مثل " تسلط نوري " و " قهر ضروري " و"بارق الهي "ويبدو مفهوم القهر كتسلط المحب على المحبوب . واندفاعه نحو محبوبه الذي يشرق عليه ويرفعه إلى الوجود .تلك علاقة كونية أساسية انبثقة بفضلها ازلا النور الأول "بهمن" عن نور الأنوار) [2]

المهـم أن كلامنـا الأول أن نقطـة البدايـة هـي سـورة النـور وبعـض الأحاديث الواردة والأدعية بهذا الصدد وهي كثيرة ذكرها السهروردي في كتابه (حكمة الإشراق)[3].

---

(١) - أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٨.

(٢) - H.corbin,euvres philosophiques et mystiaues de sahrawardi,pp.٢٥□ ٤١.

(٣) - ينظر حكمة الإشراق السهروردي تحقيق هنري كوربان في مجموعة دوم مصنفات - طهران - ١٩٥٣ص ١٦٣ - ١٦٤.

المبحث الأول: الوجود عند السهروردي

لقد بنى السهروردي فلسفته في الوجود على عدة ركائز وافق فيها المشائين من جهة وخالفهم من جهة أخرى ودافع عن القول بقدم الله تعالى وصفاته وخصوصاً الإرادة ضد من سماه المتفلسف ويعني به أبي البركات البغدادي حيث يقول السهروردي (ومن يشرع فيما لا يعنيه من المتأخرين ، ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى بأبي البركات المتفلسف، اثبت على (واجب الوجود) إرادات متجددة غير متناهية، سابقة ولاحقة، وزعم انه يفعل شيئاً يريده ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ويريد، ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزلية، وإرادات متجددة لا تتناهى. وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كل من له النظر اقل رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه، والإسلامية التي انتقل إليها، فلا عقل ولا قرآن)[1].

ويمضي في القول أن هذه الملل لم تقل بوجود إرادات حادثة غير متناهية في ذات الباري (فأن الذي يجتمع عليه أهل هذه الملل أن العالم إنما عرف حدوثه لوجوب تناهي الحوادث ، فكيف يجوزون حوادث غير متناهية في

---

(١) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، صححه هنري كوريان ، مطبعة المعارف ، استانبول ، سنة ١٩٤٥ ، ص٤٣٥ – ٤٣٦ .

ذات الباري ؟ فيلزم منه حدوث الباري كما لزم حدوث العالم عندهم)[1]، وبعد دفاع السهروردي عن قدم الباري وإثباته حدوث العالم عند الملل السماوية ، فهل يقول هو بحدوث العالم ؟ ولا نعرف رأي السهروردي إلا بعد مناقشة آرائه والتعرف على كنهها يبدأ السهروردي بما انتقده من رأي أبي البركات حول حدوث العالم فيناقش به آراء المتكلمين في حدوث العالم فيقول : (اعلم أن قولهم "العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث)[2].

ينتقد السهروردي هذه الأقوال فيقول: (في مقدماته أصناف من الخلل. أما المقدمة الأولى وهي قولهم: "العالم لا يخلو من الحوادث" – صحيحة إذا عنوا بالعالم مجموعة الأجسام، كأنه لا يخلو عن حركات وغيرها، وان عنوا – كما يقولون – ما سوى واجب الوجود ففي الموجودات أمور قام البرهان على وجودها – وهي العقول لا تتغير أصلاً ، فيكون المقدمة الأولى أيضاً باطلة منقوصة)[3].

يقول الدكتور محمد جلال شرف (وفي هذا النقد نجد السهروردي ملماً بآراء المتكلمين سلفاً وخلفاً، فهو يوافق الخلف على أن العالم عبارة عن جواهر وأعراض أي أجسام، حينئذ يصح القول بحدوث العالم، لأن الأجسام لا تخلو من الحوادث . أما إذا قالوا بأن العالم، هو كل ما سوى الله تعالى، وهو تعريف السلف فلا تنطبق هذه المقدمة عليه، لأن ما سوى

---

(١) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، ص٤٣٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٢٣ .

الله يضم فيما يضم العقول التي لا تتغير أصلاً)[1]، وبهذا يضيف السهروردي إلى الموجودات صنفاً جديداً وهو العقول. وأما المقدمة الثانية – "وهو أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها" – ففيها خلل ، فأنه إن عني به أن ما لا يسبق آحاد الحوادث لا يسبقه واحد منها فهو لغو ، فأن معناهما واحد، والعالم لا يصح فيه أن يقال انه لا يسبق الاحاد، فان من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة . وان عني به انه لا يسبق جميع الحوادث ، فالحوادث لا جميع لها أصلاً حتى يسبقها شيء)[2] ، وهذه المقدمة ترتبط في المقدمة الأخرى وهي أن "مالا يسبق الحوادث فهو حادث" هو نفس محل النزاع فأنه على مذهب الخصم "أي المتكلمين" لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً ولا تسبقها سبقاً زمانياً، أي ما خلت عن الحركة قط، وان كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدماً ذاتياً فيحتاجون ها هنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث، وقد سبق المباحثة فيه)[3]، ثم يدافع عن رأي الفلاسفة في قدم العالم ويظهر عدم التناقض إلا في الألفاظ فان العلم عنده حادث حدوثاً ذاتياً فيقول: (فإنهم أن قالوا " العلم حادث " فخصمهم يسلم ذلك وان أبى في مذهبه بأن العالم ليس بقديم ، فيقول الفيلسوف أيضاً انه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود في ذاته ، فأن معنى القدم عند ذلك ..

---

(١) د. محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، مصر ، ط١ ، ١٩٧٢ ، ص١٦٤

(٢) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، ص٤٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٢٣ – ٤٢٤ .

والباري متقدم على العالم ، وليس بتقدم زماني ، فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم، وهو التقدم العلي، وهو مذهب الحكماء)[1].

ويبدو أن السهروردي أراد (أن يقوم بدور الوسيط لحل النزاع بين المتكلم والفيلسوف، فيقرب وجهتي النظر)[2]. ويبين أن أساس النزاع القائم هو تبين المشرك من غير المشرك فيقول: (حيث لا يتعين النزاع هاهنا إلا بأن يقول احد الخصمين "انه توقف العالم غير الباري ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته "ويقول الآخر "يكفي" حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك)[3]. ثم يتابع السهروردي بسط نظريته القائلة بالصدور، أي صدور الموجودات عن واجب الوجود (ما يسمى عنده كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه)[4]، فقد أقام هذه النظرية على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

(١) إن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن.

(٢) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

(٣) التميز بين القديم الذاتي، والقدم الزماني وهذه المبادئ مشائية.

فأما المبدءان الأول والثاني: فالأول (متعلق بالإرادة الإلهية التي وجه بسببها نقده اللاذع لأبي البركات البغدادي، فواجب الوجود لا تتسخ له إرادة، فأن كل ما يتجدد أو ما من اجله تجدد يستدعي وجود مرجح

---

(١) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، ص٤٢٤- ٤٢٥ .

(٢) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٦٦ .

(٣) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، ص٤٢٥ – ٤٢٦ .

(٤) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٦٨ .

حوادث)[1]، ثم يناقش السهروردي مسألة الإرادة ويثبت أن لا تغير فيها بعد ما ذكر جميع الآراء القائلة بتغير الارادة وحجج أصحابها يرى السهروردي أن (أنحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المتطبب أبي البركات من إثبات إرادات حادثة غير متناهية في ذاته)[2]، ثم يوضح السهروردي أن الإرادة إن كانت تعني ترجيح شيء على شيء من العدم فأما إيجاد الشيء من العدم فهو أمر موجود في صفة الممكن وليس للإرادة ، أما ترجيح شيء على شيء أو وقت على وقت فأن هذا الأمر موجود في ذات واجب الوجود، فإرادته واحد ولا ترد عليه إرادات حادثة غير متناهية (فليس الأول تعالى بمتغير ليريد ما لم يرد، ويقدّر بعد ان لم يقدّر)[3].

فواجب الوجود كما يرى السهروردي: (هو الغني المطلق وله الكمال الأعلى ، ففعله ليس لغرض ولا بارادة، إلا أن يعني بالإرادة نفس العلم ولا غرض للعالي في السافل)[4]، لأن الفعل أما أن يكون بالإرادة أو بالطبع أو بهما أو من دونهما لأن (فعل واجب الوجود أعلى من الإرادة والطبع)[5] فلا يحتاج إليهما.

---

(١) المصدر نفسه ، ص١٦٩ .

(٢) السهروردي ، مجموعة في الحكم الإلهية ، العلم الثالث ، المشرع السادس من كتاب المشارع والمطارحات ، ص٤٧١ .

(٣) السهروردي ، هياكل النور ، تحقيق : محمد علي ابو ريان ، المكتبة التجارية الكبرى ، ط١ ، مصر ، ١٩٥٦ ، ص٦٦ .

(٤) السهروردي ، اللمحات ، تحقيق : اميل المعلوف ، دار النهار للنشر بيروت ، لبنان ، ١٩٦٩ ، ص١٣٨ .

(٥) السهروردي ، المشارع والمطارحات ، تحقيق : هنري كوريان ضمن كتاب مجموعة في الحكم الإلهية ، ص٤٧١ .

وأما المبدأ الثاني : المتعلق بالذات الإلهية فيرى السهروردي أن (أول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم، فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل ولا هيئة ويحتاج إلى محل، ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه. وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن اشرف منه، وهو منتهى الممكنات وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول، فيقتضي نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول ومشاهدة جرماً سماوياً وهكذا الجوهر القدسي الثاني)[1]، ويجيز السهروردي صدور البسيط عن المركب مخالفاً بذلك أرسطو وأتباعه المشائيين وكما (يجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذي يحدث من أفرادها كل على حدة . والبسيط يجوز أن يكون حاصلاً من أشياء مختلفة بالعوارض لا بالحقيقة .. ويحدث ذلك عندما تسقط أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ، فأن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سبباً في إيجاد معلول جديد بسيط ، ومعنى ذلك أن العلة المركبة قد صدر عنها معلول بسيط)[2].

أما المبدأ الثالث: وهو الفصل بين القديم بالذات والقديم بالزمان، فله تعلق بالذات الإلهية من جهة وبالموحدات من جهة أخرى فيرى السهروردي أن (العوالم عند الحكماء ثلاثة: عالم العقول، وهو عالم الجبروت وعالم

---

(١) السهروردي ، هياكل النور ، ص٦٢- ٦٣ .

(٢) د. محمد علي ابو ريان ، اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، طبعة القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص١٣٩ -١٨٦ .

النفوس، وهو عالم الملكوت، وعالم الملك، وهو عالم الإجرام)[1]، والسهروردي يتخذ موقفاً وسطاً يسن القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه على أنه إلى قدم العالم اميَّل فهو يرى أن القديم من العالم أي فيما سوى الله هو العقول والأفلاك فهي قديمة وهي وسائط بين الله والكون، وأما العناصر في الكون فهي (محدثة حدوثاً نسبياً أي بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة، ولكنها مع هذا قديمة لأنها في عالم قديم، لأن الفيض أزلي أبدي لا يتوقف عند حد معين)[2].

ويبرهن السهروردي على قدم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان فيقول : (والدليل على قدمها أن العالم معلول لله الأزلي ، ويستحيل تخلف المعلول عن العلة التامة ... كذلك لابد أن يشبه المعلول علته لأن تفسير الأزلي أزلي مثله وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه)[3] وقد رأينا كيف ميز السهروردي بين القديم الزماني والقديم النسبي وقد ميز سالفاً بين الحدوث الذاتي ، والحدوث الزماني فهو (يحاول أن يلزم المتكلمين باتجاه الفلاسفة ، وأنه لا فرق بينهما ، وليس هناك نزاع بين معنى أن العالم حادث بالذات أو قديم بالزمان طالما انه مفتقد في وجوده إلى الله)[4]، وتابع السهروردي في مثل هذه الأقوال عدد كبير من طلابه الاشراقيين لاسيما صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا الذي يعقد

---

(١) السهروردي ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، تحقيق : هنري كوريان ، طهران ، ١٩٥٢ ، ضمن حكمة الاشراق ، ص٢٧٠ .

(٢) د. محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٦٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٧٥ .

فصلاً في تقسيم الموجودات (إلى الواجب لذاته والممكن لذاته بقول تفصيلي، وان الممكن إنما يوجد بسبب مؤثر غير ذاته بوجه برهاني.. فالأول هو مفهوم الواجب لذاته ومفهوم الحق الأول، المعبر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائيين، المحكى عنه بالنور الغنى عند الرواقين، وبمنشأ انتزاع الموجودية عند أهل الذوق من المتألهين، وبالوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين وبالمرتبة الاحدية وغيب الغيوب عند الصوفية . والمقصود واحد والمذاهب إليه مشعبة. وللناس فيما يعشقون مذاهب)[1]ن ويتابع الكلام عن الممكن فيقول: (والثاني لا يكون ممتنعاً ، لأن المقسم هو الموجود وضعاً وفرضاً، فيكون ممكناً موجوداً لا لذاته بل لغيره بحسب المفهوم والغرض فافهم)[2]

(١) صدر الدين شيرازي ، المبدأ والمعاد ، تحقيق : جلال الدين الأشتياني ، مطبعة مكتب الاعلام الإسلامي ، الطبعة الثالثة ، قم ، ١٤٢٢ ، ص١٠٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٠٩ .

المبحث الثاني: العلم الإلهي عند السهروردي

يقف السهروردي من صفة العلم الإلهي موقفاً متذبذباً فهو مرة يأخذ بآراء المتكلمين ومرة يأخذ بآراء الفلاسفة، وفي تبنيه لآراء المتكلمين نجده يوافق المعتزلة في أن صفة العلم الإلهي كبقية الصفات عين الذات وليست شيئاً زائداً عنها. حيث يقول: (والعلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثراً ، وهو غير غايب عن ذاته ولوازم ذاته، فهو عالم وعالميته بذاته هو ذاته مع عدم الغيبة والتجرد عن المادة، وهما سلبيان، وليس في الوجود إلا ذاته ولوازم ذاته، وهو غير غايب عن ذاته ولوازمها، فهو محيط بكل شيء ، وليس علمه مما يتغير "بالأزمنة الثلاثة"[1] ..... فواجب الوجود علمه غير زماني)[2] . وهذه متابعة للمعتزلة في الصفات .

---

(١) الازمنة الثلاث ، هي الماضي والحاضر والمستقبل .

(٢) السهروردي ، اللمحات حققه وقدم له : اميل المعلوف ، دار النهار ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٩ ، ص١٣٢ .

ونجده في حين أخرى يتابع الأشاعرة. (فالسهروردي وان كان قد أخذ بموقف المعتزلة باعتبار الصفة والذات شيئاً واحد، وان الصفة ليست معنى زائداً على الذات، إلا أنه قد أخذ من الأشاعرة قولهم بأن الله هو العلة الفاعلة الحقيقية، كما اخذ منهم فكرة أن الله يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء)[1]. وهذا العلم الذي يتحدث عنه السهروردي هو علم إشراقي حضوري أي بوجوده توجد الموجودات من خلال إشراقه عليها تعالى بصفة العلم (وإذا صح العلم الاشراقي لا بصورة واثر – عكس ما احتج به المشاؤون على علم الله للجزيئات فاستحال ذلك – بل بمجرد إضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتم. فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته، ويعلم الأشياء بالعلم الاشراقي الحضوري. فواجب الوجود مستغن عن الصور وأما الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء)[2].

وجملة ذلك كله أن (الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراكه بذاته حياته، ولا تزيد حياته على ذاته، وعلمه وبصره شيء واحد. والصفات التي هي صفات كمال كلها راجعة إلى ذاته، وله صفات سلبية وإضافية، وأما التكثير في ذاته فممتنع)[3].

ويرى السهروردي أن العلم الإلهي هو علم بالكليات والجزئيات، وهو يرى أن العلم بذلك يعود إلى معرفة ما هو الكلي وما هو الجزئي. وقبل

---

(١) د. محمد جلال شرف، المذهب الاشراقي،دار المعارف،مصر، ط١، ١٩٧٢، ص١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

(٣) السهروردي، كتاب المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نشرة هنري كوريان ن مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥، ص٤٨٠.

ذكره لحدود هذه الألفاظ ينبه على أشياء مرتبطة بهذه الحدود حيث يقول: (فأنبهك على أشياء لا بد لهذه الحدود منها: اعلم أن إدراكك الشيء هو حصول صورته فيك. فأن الشيء إذا علمته، إن لم يحصل منه اثر فيك ، فاستوت حالتك قبل إدراكك وبعده، وهذا محال. وإن حصل منه أثر فيك، إن لم يطابقه فما عملته كما هو، فلا بد من المطابقة، فالأثر الذي فيك إنما هو صورته، وهذه الصورة إن طابقت الكثيرين سميت كلية . واللفظ الدال عليها كلياً، كمفهوم الإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما . وكل صورة لا يمكن مطابقتها للكثيرين كمفهوم زيد "هذا الإنسان" فهو جزئي . والحقيقة تنقسم إلى "بسيطة" وهي التي لا جزء لها في العقل كمفهوم الوحدة وإلى غير بسيطة وهي التي لها أجزاء كالحيوان، فانه مركب من الجسم والأمر الذي موجب حياته فاحدهما الجزء العام، والآخر الجزء الخاص، وحقيقته مركبة منهما. والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة تقدماً عقلياً كالجسم على الحيوانية)[1]. وينبه أيضاً إلى مسألة أخرى وهي أن (اللازم للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا الوهم، كزوايا المثلث. فأن فاعلاً لو أراد فعل مثلث دون زوايا ثلاث، لا يمكنه لأنه محال . والزوايا مع هذه ليست داخلة في حقيقة المثلث فأنه لا بد وان يتحقق المثلث أولاً ، حتى يكون له زوايا ، كل ما يلزم الماهية في موضوع لذاتها ، يلزمها في جميع المواضيع. وما يكون لازماً للماهية لخصوصها ، لا يلزم أن يطرد فيما يشاركها في أمر عام . فحرارة النار لخصوص حقيقتها ، لا لجرميتها ، حتى يكون

(١) السهروردي ، كلمة التصوف ، طبعة طهران ، ص٨٦ .

كل جرم حاراً)[1]. ثم إن الحكم على الشيء بالكلية يجب أن يكون بما يلزم الماهية ذاتها في كل واحد من أجزائه وليس الاستقراء الذي يكون الحكم فيه بناءً على مشاهدة كثير من جزيئاته . وهذا ما ينبه عليه السهروردي أيضاً حيث يقول : (ونحن إذا حكمنا على كل واحد من جزيئات شيء فإنما نحكم بما يلزم على الماهية ذاتها لا بناء على الاستقراء الأشخاص. والاستقراء هو الحكم على كل، بناء على مشاهدة كثير من جزيئات. وهو ضعيف إذ ربما يخالف حكم ما لم يعهد حكم ما عهد)[2] .

وبعد ذكر هذه التنبيهات يعود لا يراد حد الكلي فيحده بقوله : (والكلي: هو الذي لا يوجد في الأعيان، فأن الموجود في العين حصلت له هوية لا إمكان للشركة فيها ، والكلي ما لا تمتنع فيه الشركة لذاته. ولا يتصور تعدد الكلي إلا مع لواحق زائدة على الماهية ، إذ لابد من الفارق بين الشيئين ، ولا يقع الاقتران بما به الاشتراك)[3] والجزئي لا يحده السهروردي باعتبار أن حده مندرج ضمن حد الكلي ويعتقد السهروردي أن الكلي جوهر وهو أولى بالجوهرية من الجزئي، ويرد على من قال بان الجزئي أولى بالجوهرية فيقول (وعلل بعضهم كون الجزئي أولى بالجوهرية – أي من الكلي – بأن الكلي لا يعقل إلا بالقياس إلى الجزئي ، وأما الجزئي بالمعنى الغير مضاف – وهو باعتبار منع الشركة – فأن الكلام فيه يعقل دون الإضافة ، وهذا فاسد ، فأن الكلام ليس في الكلي والجزئي من حيث الكلية والجزئية فإنهما اعتباريان ، بل

---

(١) السهروردي ، كلمة التصوف ، ص٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٨٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٨٧ .

الطبايع التي يعرض لها ذلك هي التي توصف بالجوهرية ، ويقع عليها البحث ، والطبيعة التي يعرض لها الكلية تعقل دون الجزئية)(١).

ويعقد السهروردي فصلاً " في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق " يتضمن رده على المشائيين في هذه المسألة وبيان أن (الأبصار ليس من شرطه انطباع شبح او خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له { ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض }(٢). إذ لا يحجبه شيء عن شيء ، فعلمه وبصره واحد ونوريته وقدرته ، إذ النور فياض لذاته)(٣). وبعد ان يستدل بنفس الآية التي استدل بها المتكلمون يوجه نقده للمشائيين فيقول (والمشاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس زايداً عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الأشياء عن علمه بها ، فيقال لهم : إن علم ولزم من العلم شيء ، فيتقدم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء ، فان عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها . وكما أن معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته . وأما ما يقال: " إن علمه يلازمه منطوٍ في علمه بذاته " كلام غير طايل تحته ، فان علمه سلبي ، عنده فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ؟ والتجرد عن المادة سلبي وعدم الغيبة أيضاً سلبي ، فان عدم الغيبة لا يجوز أن يعني به الحضور فلا يقال إلا في شيئين)(٤). وبعد نقده للمشائيين يشرع في عرض مذهبه في العلم

---

(١) السهروردي ، كتاب المقاومات ضمن مجموعة في الحكمة إلهية ، ص٣٣٢ .

(٢) سورة سبأ : الآية ٣ .

(٣) السهروردي ، حكمة الاشراق ، ص١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٥٠ – ١٥١ .

الإلهي المبني على قاعدة الإشراق حيث يقول : (فإذن الحق في العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أما بنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية. وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبي . والذي يدل على أن هذا القدر كاف ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب . فإضافته إلى كل ظاهرة له إبصار وإدراك له ، وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته)[1] وبالرغم من أن السهروردي ينقد المشائين في مسائل عديدة ومن ضمنها العلم الإلهي إلا انه يرى أنهم قد خالفوا تعاليم المعلم الأول أرسطو وهذا ما تنبه اليه ابن رشد من بعده. ولقد حاول السهروردي ان يعرض فلسفة أرسطو في مسألة العلم للاهي بحسب ما فهمها هو، يضيف إليها جانب أدبي روائي تشويقي، وكأنها رؤية منامية أو في شبه نوم كما يقول في "التلويحات" : (وكنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم ينتفع لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فإذا أنا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح إنساني فرايته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول – أرسطو – على هيئة أعجبتني وأبهة أدهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالأنس وحشتي فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة)[2].

---

(١) المصدر نفسه ، ص١٥٢ – ١٥٣ .

(٢) السهروردي ، التلويحات ضمن مجموعة في الحكمة الالهية ، ص٧٠ .

وقبل أن نعرض جواب أرسطو نشير إلى مسألة مهمة وهي أن السهروردي أراد إثبات أن أرسطو قال أموراً لم يفهمها المشائيون من بعده من خلال تطويعه النص "الأرسطي" لفكره الاشراقي واليك المحاورة فبعد أن سأله عن صعوبة مسألة العلم . (فقال لي "ارجع إلى نفسك فتنحل لك"[1] ، فقلت : وكيف؟ فقال انك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عايد فظاهر استحالته ، وإذا أدركت ذاتك بذاتك باعتبار أثر لذاتك في ذاتك ؟ فقلت بلى، قال فان لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها ، فقلت: فالأثر صورة ذاتي، قال صورتك لنفس مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى، فاخترت الثاني، فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع آخر وأنت مدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة ، فقلت أدرك مفهوم أنا، فقال مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه)[2]. ثم يفصل الجزئي والكلي على لسان أرسطو فيقول : (وقد علمت أن الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا أنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية . فقلت : كيف إذن ؟ قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوةٍ غير ذاتك فانك تعلم انك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر

(١) هنا مسألة قياس الغائب على الشاهد والتي توسع بها ابن سينا وذلك بقياس العلم الإلهي على العلم الإنساني ، وقد لاقت هذه المسألة نقداً عنيفاً من قبل ابن رشد وهي من جملة نقده لعدة مسائل قال بها ابن سينا تقولاً على الحكيم أرسطو .

(٢) السهروردي ، التلويحات ضمن مجموعة في الحكمة الالهية ، ص٧٠ .

مطابق ولا بأثر غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول)[1]. وهذا بنحو علم الله بذاته حيث يكون هو العلم والعالم والمعلوم ويطلب السهروردي من أرسطو الاستزادة (فقلت زدني : قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه إدراكاً مستمراً لا تغيب عنه ؟ فقلت بلى قال أ لحصول صورة شخصية في ذاتك؟ وقد عرف استحالته . قلت لا بل على أخذ صفات كلية ، قال وأنت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدناً خاصاً جزئياً ، وما أخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس إدراكك لها إدراكاً لبدنك الذي لا يتصور أن يكون مفهومه لغيره...)[2]. وفي هذه المحاورة المنامية يحيل أرسطو السهروردي إلى كتبه قائلاً: (أما قرأت في كتبنا أن النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى ؟ والمتخيلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنها جرمية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها؟ وكيف تنزع الكليات من الجزئيات؟ وفي أي شيء تستعمل المفكرة؟ وكيف تأخذ من الخيال وماذا يفيدها تفصيل المتخيلة؟ وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ؟ ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس الكلية؟ وأنت تعلم متخيلتك ووهمك الشخصيتين الموجودتين ودريت أن الوهم ينكرهما)[3] . ويواصل السهروردي عرض هذه المحاورة اللطيفة وطلبه النصيحة من الحكيم أرسطو فيقول : (قلت فأرشدني جزاك الله عن زمرة العلم خيراً . قال : وإذا دريت أنها تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضور

---

(١) المصدر نفسه ، ص٧٠ – ٧١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧١ .

(٣) المصدر نفس ، ص٧١ .

الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها أما النفس فهي مجردة غير غايبة عن ذاتها فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تنطبع في إجرام ، والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة ما مخرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثانٍ ، وذاتها غير غايب عن ذاتها وبدنها جملة ما ولا قوى مدركة لبدنها جملة ما وكما أن الخيال غير غايب عنها فكذلك الصورة الخيالية فتدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس، ولو كان تجردها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر وأشد، ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها وأجزائها لها اشد)(1).

ومن جملة النصائح التي قدمها أرسطو للسهروردي في هذه المحاورة المنامية قوله (ثم قال لي اعلم أن العلم كمال للوجود من حيث مفهومه ، ولا يوجب تكثراً فيجب للواجب وجوده ، وأشار إلى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبل ، فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدأية تسلطية لأن الكل لازم ذاتها فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو إدراكه كما قررناه في النفس)(2) .

---

(1) السهروردي ، كتاب التلويحات ، ص71 –72 .

(2) المصدر نفسه ، ص72- 73 .

ويلخص له ذلك كله فيقول : (ورجع الحاصل في العلم كله إلى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت أو غيرها والإضافة جايزة في حقه وكذلك السلوب ولا تخل بوحدانيته ، وتكثر اسمايه لهذه السلوب والإضافات ولا يعزب عن علمه إذن { مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض }[1]. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كادراك البدن على ما سبق من غيره حاجة إلى صورة فتبين من هذا أنه بكل شيء محيط وأدرك إعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ، ثم قال لي كفاك في العلم هذا)[2] وبعد عرض هذه النصوص يتضح أن السهروردي يجمع (في براهينه بين أدلة المتكلمين والمشائيين وسوف ندرك بسهولة مدى تأثر السهروردي بآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة فيما يتعلق بصفة العلم التي تعتبر أهم صفات الذات الإلهية والتي تحدد الصلة بين الله والعالم)[3] والذي نستخلصه من كلام السهروردي (أن الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد . والصفات التي هي صفات كمال كلها راجعة إلى ذاته)[4]. و(إن كل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له)[5] .

---

(١) سورة سبأ : من الآية ٣ .

(٢) السهروردي ، كتاب التلويحات ، ص٧٣ .

(٣) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٩٩ .

(٤) السهروردي ، المشارع والمطارحات ، ص٤٨٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٤٨٦ .

المبحث الثالث: النفس عند السهروردي

لقد عالج السهروردي مسألة النفس بطريقة تختلف تماماً عمن سبقه فهو يجمع بين منهج الفلاسفة ومنهج الصوفية لذا فإننا نلمس تأثره الواضح بأفلاطون وبفلاسفة الفرس (ويأخذ من أرسطو إنكاره لنظرية التناسخ)(١). أما في الوسط الإسلامي فأن عبارات السهروردي (وألفاظه هي نفس عبارات وألفاظ ابن سينا. ويأخذ من الغزالي فكرة الروح الحيواني كوسيط لتفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، وكذلك يأخذ منه مسألة أن النفوس لا تؤلف نفساً واحداً ولا يعني ذلك انه لم يكن له موقفاً خاصاً به ، بل سوف ينتقد أفلاطون

(١) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين ، ص١٧٩ .

وأرسطو ويعارض بعض آرائهما في فلسفته اشراقية)(١) إن للسهروردي نظرية خاصة في النفس يوضحها في الهيكل الثاني من هياكل النور " وله كلام متفرق عنها في بقية كتبه ويبدو للمتفحص لأول وهلة إن نظرية السهروردي هذه هي آراء تلفيقية من مذاهب شتى ولكن إذا ما أمعن النظر وجدانها نظرية قائمة بذاتها تستند إلى نظريته العامة في الوجود أو ما يسمى "بفقه الأنوار" ولإيضاح نظرية السهروردي في النفس وماهيتها وخلودها، لابد من معرفة طبيعة النفس عند السهروردي إذ هو يميز بين (الروح الحيواني والروح الإلهي، وهو النفس الناطقة الذي هو ذات روحية)[٢]. فأما النفس الناطقة فهي (ليست جسماً أو جسمانية، فهي لا داخلة العالم ولا خارجة، ولا متصلة ولا منفصلة ٠٠٠٠فالنفس الناطقة جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية من شأنه أن يدبر الجسم، يعقل ذاته الأشياء)[٣]. وأما (الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخاري يتولد من لطائف الأخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبعث من البدن بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة ولولا لطفه ما سرى فيما سرى، إذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ إلى عضو ، يموت ذلك العضو، وهو مطية تصرفات النفس الناطقة ، وتتصرف النفس في البدن ما دام، وإذا انقطع ، انقطع تصرفها في البدن)[٤]ن وبعد أن بين السهروردي ماهية كل من الروح الحيواني والنفس الناطقة و(التي هي نور من أنوار الله تعالى ، القائمة لا في اين – من الله مشرقها ، والى الله

---

(١) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين ، ص١٧٩ .

(٢) محمد علي ابو ريان ، مقدمة تحقيق هياكل النور للسهروردي ، ص٢٥ .

(٣) السهروردي ، هياكل النور ، ص٥١ ٠

(٤) المصدر نفسه ، ص٥٣- ٥٤ .

مغربيها)[1] نستطيع أن نقرر أن النفس الناطقة غير مادية ، كما قد أشار إلى ذلك الدكتور شرف حيث يقول (واذن فالنفس الناطقة غير مادية وهي غير البدن المادي)[2] فهي أي النفس الناطقة (أحدية صمدية ، لا تقسمها الأوهام أصلاً ... وهي إذا طربت طرباً روحياً ، تكاد تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى)[3]. ويفصل السهروردي قوى النفس الظاهرة والباطنة فيقول : (وهذه النفس الناطقة لها قوى من مدركات ظاهرة وهي الحواس الخمس وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر وقوى من مدركات باطنة، كالحس المشترك، وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة على سبيل التخيل . ومن الحواس الباطنة الخيال، وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيها الصور بعد زوالها من الحواس، ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط ، ومنها الوهم وهو الذي ينازع العقل في قضاياه ، حتى أن المنفرد بميت في الليل يؤمنه عقله، ويخوفه وهمه، وهو يخالف العقل في أمور غير محسوسة)[4] ويواصل عرض القوى الباطنة للنفس الناطقة فيقول : (ومن الحواس الباطنة ، الحافظة، وهي التي يكون بها ذكر سائر الوقائع والاحوال الجزئية ، ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به، ويختل ذلك الحس باختلاله، مع سلامة ما سواه من الحواس ، وبذلك عرف تغاير القوى اختصاصها بمواضعها)[5]. وأما القوة التي تختص بالروح الحيواني

---

(١) المصدر نفسه ، ص٥٤ .

(٢) د. محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٨٢ .

(٣) السهروردي ، هياكل لنور ، ص٥٠ - ٥١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٥١- ٥٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٥٢ .

فـأن (للحيوانـات قـوة شـوقية ذات شـعبتين: منهـا شـهوانية جعلـت لجلـب الملائم، وغضبية خلقت لدفع مالا يلائم، وقوة محركة تباشر، التحريك . وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني)[1]، وكما سبق أن عرفنا أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمية فما هي الصلة بينها وبين الجسم ؟ وبعبارة أخرى (ما هي أداة الربط بين الطرفين ، تلك الأداة التي تتيح للنفس أن تؤثر في الجسم ، والتي تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التي تشير في مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسد ،قد يكون اتحاداً أو غير ذلك ؟ وإذا فشلنا في إيجاد أساس لهذه العلاقة فتبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون تفسير مع وجود الفصل الميتافيزيقي التام بين الطرفين وسنضطر إلى قبول تفسير بعيد عن المذهب، وهو التوازي الأزلي بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وانسجامها بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون تداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أي نوع ، وهذا يقتضي القول بقدم النفوس وقدم الأجسام قدماً مطلقاً ، وهذا ما يرفضه شيخ الاشراقيين)[2]. في حين سعى السهروردي إلى (حل هذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح في نظره لان يكون وسيطاً وهو الروح الحيواني . وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة فقد أشار إليها جالينوس في طبه، وأوردها الإسلاميون، وتكلم عنها الغزالي في التهافت وفي أكثر كتبه ، وهي نفس الفكرة التي استند إليها ديكارت في تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية)[3] وهنا نلاحظ

(١) المصدر نفسه ، ص٥٣ .

(٢) د. محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٨٢ .

(٣) محمد علي أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقية ، ص٢٥٣- ٢٥٤ .

ان السهروردي (يعارض أفلاطون ويتفق مع أرسطو ولكنه يفوق أرسطو في إعطاء فكرة اتحاد الصورة بالهيولي وعدم انفصال الواحدة عن الأخرى، وبالتالي عدم وجود الواحدة بدون الأخرى وينطبق هذا بالطبع على علاقة النفس بالجسم)[1]. ويعرض السهروردي أدلته على وجود النفس وهي نفس براهين ابن سينا[2] فمن الأدلة التي ساقها: (البرهان الأول: الإنسان لا يغفل أبداً عن ذاته ، ولكن قد يغفل أحياناً عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هي مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعراً بها أثناء عدم شعوره بأي جزء من جسمه وإذن فالنفس وهي محل الشعور شيء آخر غير الجسم وأجزائه)[3] إذن هذا البرهان يقوم (على أساس الشعور بالذات دائماً خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها، مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا)[4]. وبيان ذلك أن العامل في المصنع قد يغفل عن يده فتقطعها الماكنة . وهذا على سبيله المثال لا الحصر ، وبناء على ذلك (ما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحياناً ، فلو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها ، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه)[5]. وهذا يشبه برهان الرجل الطائر الذي ذكره ابن سينا والذي يعتمد على الشعور بالذات .

أما البرهان الثاني : وهو استمرار النفس على حالها دون تبدل أو تغير مهما حدث للبدن أو أجزائه فان (بدنك أبداً في التحلل والسيلان ٠٠ ولو

---

(١) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٩٠ .

(٢) ينظر : محمد جلال شرف ، الله والعالم والإنسان الفصل الأول الباب الثاني .

(٣) محمد علي ابو ريان ، مقدمة تحقيق كتاب هياكل النور ، ص٢٣ .

(٤) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٧٩ ٠

(٥) السهروردي ، هياكل النور ، ص٤٩ .

كنت أنت هذا البدن أو جزءاً منه لتبدل أنائيتك كل حين ، ولما دام الجوهر المدرك منك . فأنت أنت لا ببدنك . وكيف يكون ويتحلل وليس عندك منه خبر ؟ فأنت وراء هذه الأشياء)[1] وهذا يشابه دليل الانفصال الذي ساقه ابن سينا لبيان انفصال النفس عن البدن إذ بهذا الانفصال يتحقق وجودها مستقلة عنه ، وقد يسمى أيضاً (برهان الاستمرار كما ورد عند ابن سينا بنفس العبارات)[2].

ويقرر السهروردي انه (لما كان الغداء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائماً أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة في نفوسنا. كان ذلك دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم)[3].

أما البرهان الثالث : ومفاده أن (النفس قادرة على إدراك معان مجردة فلابد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة . ويذهب السهروردي إلى انه يكفي أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها)[4]، وهذا البرهان الثالث هو (برهان يتعلق بوظيفة النفس في إدراك المعاني وتجريد صور الأشياء واستقبالها من مادتها)[5]. وإذا تباينت مادتها وعقلتها بتباينها دون مقدار فنفسك ليست بذات مقدار فهي ليست بجسم، (فلا تدرك أنت شيئاً إلا بحصول صورته عندك ،فانه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له ، وإلا لم تكن

---

(١) المصدر نفسه ، ص٤٩ .

(٢) محد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٨١ ، قارن ابن سينا رسالة في معرفة النفس، ص٩ .

(٣) محمد علي أبو ريان ، مقدمة تحقيق هياكل النور ، ص٢٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٤ .

(٥) محمد جلال شرق ، المذهب الاشراقي ، ص١٨١ .

أدركته كما هو.. وعقلت معان يشترك فيها كثيرون ، فانك عقلتها على وجه يستوي نسبتها إلى الفيل والذبابة ، فصورتها عندك غير ذات مقدار ، لأنها تطابق الصغير والكبير ، فمحلها منك غير مقتدر ، وهو نفسك الناطقة ، لأن ما لا يتقدر لا يحمل في جسم ، فنفسك غير جسم ولا جسمانية)[1] ، ثم بين السهروردي خطأ جماعة من الناس ظنوا لعدم جسميتها أنها الباري حيث يقول: (وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه غير جسمية ، توهموا أنها الباري تعالى ، وقد ضلوا ضلالاً بعيداً فان الله واحد ، ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة ، لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ، ولا طلع كل الناس على ما اطلع عليه الكل ، وليس كذلك ، ثم كيف تستاسر قوى البدن اله الآلهة ، وتسخره رهين شهوات ، وعرضة بليات في خبط عشوات)[2] ، كما يرد على من توهموا أن النفس جزءاً من الذات الإلهية (ولا يمكن أيضاً أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله ليس بجسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذي سيقسمه)[3]. وقد بين السهروردي خطأ هؤلاء حيث يقول: (وجماعة توهموا أنها جزء منه – أي الباري تعالى – وهو زيغ ، فأنه لما برهن على انه ليس بجسم ، فكيف يتجزأ وينقسم ؟ ومن يجزئه؟)[4] . وكان الحل الذي قال به السهروردي للرد على هؤلاء هو وجود الروح الحيواني الذي يتوسط العلاقة بين النفس الناطقة والجسم .

---

(١) السهروردي ، هياكل النور ، ص٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٤- ٥٥ .

(٣) محمد علي أبو ريان ، مقدمة تحقيق هياكل النور ، ص٢٦ .

(٤) السهروردي ، هياكل النور ، ص٥٥ .

ويرى السهروردي ان النفس حادثة غير قديمة إذ هو يرد على من قال بقدمها. حيث يقول: (وآخرون توهموا قدمها، لم يعلموا أنها لو كانت كما زعموا متجردة، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ ومن الذي قهر القديم وحبسه؟ وكيف جذبتها قوى الرضيع حتى انجذبت من عالم القدس والنور ؟ وكيف امتاز بعضها عن بعض في الأزل، ونوعها متفق ولا محل ولا مكان ولا فعل ولا انفعال قبل البدن، ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن؟ ولا يصح أن تكون واحدة فتنقسم وتتوزع على الأبدان، فأن ما ليس بجسم لا يتجزأ، بل هي حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها)[1]. وعلى ذلك فأن (النفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات – إذن – النفس الإنسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها، وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تماماً لموقف أفلاطون)[2] ويقرر السهروردي جوهرية النفس (وإنها ليست بعرض، فانه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن أن تكون نوراً عرضياً فهي إذن نور قائم، قائم لذاته ظاهر لذاته)[3]. ومن خلال جوهرية النفس يبرهن السهروردي على بقاء النفس حيث يقول : (والنفس باقية بعد البدن، ومن اقرب ما يحتج به: أن النفس

---

(١) السهروردي، هياكل النور، ص٥٥- ٥٦ . وفي موضع اخر، يقول السهروردي : "وليس هذا النور موجوداً قبل البدن فان لكل شخص ذاتاً تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها"، ينظر : حكمة الاشراق نشرة هنري كوريان، ١٩٥٣، ص٢٠١ .

(٢) محمد علي ابو ريان، مقدمة تحقيق : هياكل النور، ص٢٦ .

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧، ينظر : السهروردي، حكمة الاشراق فقرة ١١٩، ص١١٤ .

جوهر غير منطبع مباين عن البدن، وعلته الفياضة باقية ، وليس له مع البدن إلا علاقة شوقية، والعلاقة إضافية، ومن أضعف الأعراض الإضافة، فإذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة ، فلو بطلت النفس ببطلان الإضافة لكان الجوهر يتقوم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الإضافة وهو محال. ثم أن النفس إذا كان المعطي لوجودها باقياً، وليس لها مكان ومحل ليكون لها مضاد ومزاحم يبطلها بضرب من تضاد، والجوهر المباين – الذي ليس بعلة فاعلية مطلقة للشيء تفيض وجوده لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر، فالنفس باقية)[1] . وهذا هو عين برهان ابن سينا المسمى ببرهان الانفصال والذي يلزم من انفصال النفس عن البدن واختلافهما اختلاف مصيرهما فإذا كان الجسد فان النفس باقية . ويعرج السهروردي إلى حجج أخرى يحتج بها على بقاء النفس حيث يقول: (ومما يحتج به أن كل شيء يبطل فلابد وان يكون له قوة بطلان، ولا يكون قوة بطلان الشيء البسيط فيه – فأنه بالفعل من جهة ذاته – ولا يتصور أن يكون الشيء واحد هو فعلاً في ذاته وهو بالقوة . فإذن قوة بطلانه يجب أن يكون في قابل له فيه قوة وجوده وقوة عدمه كما للصور والأعراض في حواملها. والنفس إذا كانت مجردة لا قابل لها ، وهي وحدانية وبالفعل من قبل ذاتها، فلا يتصور أن يكون لها قوة بطلان أصلاً: لا في ذاتها ولا في غيرها فلا تتعدم أصلاً، وهذا بعينه يتوجه في كل بسيط لا قابل له، كالهيولى والعقل)[2] ، وقد يعترض البعض ويقول: (أليست المفارقات ممكنة الوجود ؟ وكل ممكن الوجود ممكن العدم،

(١) السهروردي ، كتاب المشارع والمطارحات ، ضمن مجموعة في الحكمة الالهية ، نشره هنري كوربان ، مطبعة المعارف ، استانبول ، ١٩٤٥ ، ص٤٩٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٩٦- ٤٩٧ .

فلها قوة وجود وعدم، وقد قلتم أن البسيط الذي لا قابل له ليس له قوة وجود وعدم . وينقل السهروردي جواب بعض المتأخرين: أن العقول الفعالة إنما إمكاناتها بالقياس إلى وجوداتها، بمعنى انه متى عدمت العلة عدمت هي بخلاف ما نحن فيه ، فان ما نحن فيه هو ما يمكن أن ينعدم مع بقاء علته، وإنما يكون ذلك بفساد يعرض في جوهره)[1]. ويرد السهروردي بنظر ثاقب على المعترض وعلى المجيب على حد سواء حيث يقول : (وهذا الجواب غير مستقيم: أما الأماكن – الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم – فانه في المفارق وغير المفارق بمعنى واحد. وأما قوله: "وان معنى الإمكان في المفارقات هو أنها تنعدم لو انعدم عللها" ، فليس بمستقيم ، بل هذا المعنى تابع للإمكان لا نفس الإمكان، سيما على قاعدته: فان الافتقار إلى العلة والحصول بحضورها والانعدام بعدمها إنما يكون تابعاً لإمكان الشيء في نفسه ، وهكذا في الأمور الكائنة الفاسدة.

وقوله " انه في الكاينة الفاسدة يمكن أن ينعدم الشيء مع بقاء علته " خطأ، فأن الشيء مادام علة وجوده – وهو الأمر الذي به يجب وجوده – موجوداً يجب وجوده ، ويستحيل عدمه بشرط دوام العلة – فالحال واحد في الفاسدات وغير الفاسدات، وان كان اختلاف فهو في أمر آخر خارج عن نفس العلية والمعلولية. ثم الإشكال في النفس باق ، فانه قد اعترف بان إمكان وجودها في الهيولى)[2] وبعد أن يرد على هذا وذاك يبين الرأي الأصلح في المسألة فيقول: (وأصلح ما يجب به ههنا أن القوة في الكاينات الفاسدات ليس معناها الإمكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم،

---

(١) المصدر نفسه ، ص٤٩٧ .

(٢) السهروردي ، المشارع والمطارحات ، ص٤٩٧- ٤٩٨ .

وان كان هذا الإمكان بمعنى واحد، يقع على الدايم وغير الدايم، بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء، والأمور الدايمة لا يتقدمها استعداد أصلاً . وأما النفس الناطقة فأنها وان كان لها استعداد في المادة .. فإنها لا يلزم أن يكون لها استعداد عدم فيها)[1]. وهذا الدليل الذي ساقه السهروردي هو عينه دليل البساطة الذي ذكره ابن سينا من قبل. وبالرغم من اعتراف السهروردي بأن (مسألة النفس وخلودها أمر ومطلب غامض ولكنه سوف يوضحه بقوله : "بأن البدن لما استعد لوجود نفس مدبرة له ويلزم من وجود نفس أن يكون في نفسه موجوداً ، فكان في البدن استعداد أن يكون له نفس لا استعداد أن يكون نفس خاصة)[2]. فالنفس كما قدمنا عند السهروردي جوهر مباين للجسم (والجوهر المباين يلزم من وجوده لشيء أن يكون في نفسه موجوداً ولا يلزم من انتفائه لشيء أن يكون في ذاته منتفياً بخلاف العرض، فأنه يلزم من وجوده لمحله أن يكون في نفسه موجوداً ويلزم من انتفائه لمحله أن يكون في ذاته منتفياً ، لأن وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده عدمه في حامله، أما الجوهر المباين فللزوم من طرف واحد، وهو انه يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه - فانه لا يكون لغيره ما لم يكن موجوداً في نفسه - ، ولكن لا يلزم من انتفائه لغيره انتفائه في نفسه ، فكون الفرس لك يلزم أن يكون له كون في نفسه ، ولكن لا يلزم من لا كونه لك لا كونه في نفسه ، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل)[3]. ويستعمل السهروردي

(1) المصدر نفسه ، ص٤٩٨ .

(2) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٨٨ .

(3) السهروردي ، المشارع والمطارحات ، ص٤٩٨ – ٤٩٩ .

الألفاظ بمنتهى الدقة ليبين هذه المسألة الغامضة حيث يركز على نفي ما يتبادر إلى لذهن من تقارب الألفاظ لعدم الالتباس فيقول : (لست أقول أن فيه استعداد وجود نفس وفيه استعداد عدمها ، ولكن لما كان النفس جوهراً مبايناً عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفس وجود نفس في ذاتها ، ولا يلزم من استعداد البدن لان لا يكون له نفس أن ينتفي النفس ، فأن الجوهر المباين لا يكفيه في انتفائه انتفاؤه لغيره . واستعداد نتفائه لغبره ولا يصح أن يكون استعداد الانتفاء في ذاته ، فيبقى ببقاء علته الفياضة. ولا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود أمر أن يكون لانتفائه مدخل في انتفائه واعتبر بآلة النجار، فان لها مدخلاً في وجود الكرسي ، وينتفي الآلة مع بقاء الكرسي)[1]. والسهروردي ، يرى أن التناسخ ممتنع مخالفاً بذلك أفلاطون حيث يقول : (ومما يذكر في امتناع التناسخ إن البدن لمزاجه يستعد لنفس من الواهب ، فإذا انتقلت إليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان مستجدة ومستنسخة متصادمة متدافعة ، وهو محال وأيضاً فأن النقل إن كان بالنزول عن الإنسان ، فظاهر أن أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان والنبات على الحيوان بشيء لا يتقايس، فيفضل ذوات النفوس على النفوس ، وهو محال . وان كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان فتتمانع ، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عدد نوع واحد على جميع الحيوانات الكبار ، وكذا في النباتات ، فلا يصح ما ذكروا)[2].

(١) المصدر نفسه ، ص٤٩٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٩٩- ٥٠٠ .

وأما في مسألة حشر الأجساد وعودة النفس إلى البدن (لاشك أن السهروردي كغيره من الفلاسفة المشائين والاشراقيين ، يمس هذه المسألة من بعيد ويعالجها من خلال موقفه الصوفي الاشراقي المتصل بمسألة اللذة والألم، أو السعادة والشقاء)[1] وفي هذا الجانب يستند السهروردي إلى كل ما قدمه عن النفس من تفصيلات ابتداءً بماهية النفس وصلتها بالبدن انتهاءً بخلودها بعد موت البدن إلى غير ذلك فيقول : (اعلم أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها ، ومبدؤها دائم فتدوم به، وليس بينها وبين البدن إلا علاقة شوقية لا يبطل ببطلانها الجوهر. وتعلم أن لذة كل قوة إنما تكون بحسب كمالها وإدراكها، وكذا المها، ولذة كل شيء وأمله بحسب ما يخصه – فالحواس الخمسة لما يخصها – وكمال الجوهر العاقل الانتقاش بالمعارف، من معرفة الحق والعوالم والنظام، وبالجملة أمر المبدأ والمعادة، والتنزه عن القوى البدنية، ونقصه في خلاف هذا وتتعلق لذاته والمه بهما)[2]. ويبين السهروردي أن الإدراك هو أهم ما تقاس به اللذة والألم فيقول: (واللذيذ والمكروه قد يحصلان دون حصول لذة وألم كمن به سكتة أو سكر شديد لا يتألم بالضرب الشديد، ولا يتلذذ بحضور المعشوق، فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل، ولا تتلذذ بالفضايل لسكر الطبيعة . وإذا فارقت النفس البدن، تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل، والهيئة الرديئة الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون،

(١) محمد جلال شرف ، المذهب الاشراقي ، ص١٩٠ – ١٩١ .

(٢) السهروردي ، هياكل النور ، ص٨٠ .

سلبت قواهم، لا عين باصرة ، ولا إذن سامعة، ينقطع عنها ضوء عالم الحس، ولا يصل إليها نور القدس ٠٠٠٠

وأما الصالحات الفاضلات - من النفوس - فتنال في جوار الله ما لا عين رأت ولا إذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من مشاهدة أنوار الحق، والانغماس في بحر النور فيحصل لها الملكية والملكة ، ولا تنقضي سعادتها ، فترجع إلى أبيها - القائم بالسطوة على رؤوس مفاتيح الظلمة ، شديد المرة القاصمة، صاحب الطلسم الفاضل جار الله الكريم، المتوج بتاج القربة في ملكوت اله العالمين، روح القدس - كما تنجذب إبرة حديد إلى مغناطيس لا يناهى. وكما لا نسبة للقوى إلى النفس - فان إدراك النفس أكمل وأشمل من إدراك القوى)[1]. وهكذا نرى أن السهروردي يرى أن الثواب الذي وعد الرحمن عباده به إنما يكون للنفوس بمقدار إدراكها للنعميم ومقدار إدراكها بمقدار تزكيتها ، والعذاب والألم الروحي أيضاً يكون بالغاً عند تجرد الروح من الجسد الذي يصفه بأنه سكر الطبيعة الذي لا تشعر معه النفوس بألم الرذائل ولا بلذة الفضائل، وان من ينكر ذلك يكون كما وصفه السهروردي بقوله ومن أنكر اللذات الروحية ، فهو كالعنين إذا أنكر لذة الجماع)[2]. وقد تابع السهروردي في فلسفته هذه كثير من الفلاسفة الاشراقيين في المشرق والمغرب، ومن أشهر من تابع السهروردي، الشيرازي وجلال الدين الدواني، والشهرزوري، على أن السهروردي يعتبر الحكمة في الإسلام (هي في سيار تستر وهو يقصد سهل التستري، واخميم ويقصد به ذنون

---

(١) السهروردي ، هياكل النور ، ص٨١- ٨٣ .

(٢) السهروردي ، هياكل النور ، ص٨٤ .

المصري، سيار بسطام ويقصد به أبو زيد البسطامي، ومن بعده إلى فتى بيضاء، ويقصد به الحسين بن منصور الحلاج)[1]

(١) السهروردي ، الشارع والمطارحات ، ص٥٠٣ ، وايضاً السهروردي ، هياكل النور ، ص٨١ – ٨٣ – ٨٤ .

الفصل الثاني

نقد السهروردي للفلسفة اليونانية

نبذة مختصرة عن ادوار الفلسفة اليونانية

لقد كان في اليونان، وكان ذلك للمرة الأولى في التاريخ، أن ظهرت شخصيات فذة نقضت الطريقة التقليدية في التفكير وحولت التجمعات الدينية مدارس انقطعت إلى البحث الصرف والتفتيش عن الحقيقة؛ هؤلاء الرجال الذين نرى في فيثاغورس[1] نموذجاً لهم: هم الذين شكلوا مفهوماً ذا أصالة للكون، وطرحوا المسائل بطريقة جديدة، وجهدوا في الدلالة على أن حلولها يجب أن تكون من جهة التفكير العقلي وحده[2].

ومرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار، دور النشوء، ودور النضوج، ودور الذبول.. ويبدأ: ـ

الدور الأول: بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط. وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم؛ وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية؛ والوقت الثاني: وقت السفسطائيين وسقراط؛ وبعض تلاميذه يمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق، وفيه وضعت بذور الفلسفة العلمية.

الدور الثاني: يملؤه أفلاطون وأرسطو. اشتغل أفلاطون بالمسائل

(١) ـ فيثاغورس: فيلسوف يوناني، ولد في ساموس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق.م) وكانت جزيرة أيونية زاهرة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها. طوف في أنحاء المشرق؛ ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية.. ونزل ثغر أقروطونا ـ أهم نظرياته المشهورة ـ نظرية النفس، ونظرية العدد. انظر يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليوناني؛ ص٢٠.

(٢) ـ علي زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص٣٢.

الفلسفية كلها من نظرية وعملية، ومحصلها وزاد عليها، وبلغ إلى حقائق جلية: ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة. فلما

جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

الدور الثالث: لا يبين عن كبير ابتكار. وإنما هو يفيد من المذاهب السابقة فيجددها، ويعدل فيها؛ فيتجه الفلاسفة أولاً: إلى الأخلاق بتأثير الشرق، ويجعلون منها محور الفلسفة ثم يشتد تأثير الشرق، فيرى الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلى مقام الدين والتصوف؛ ويساهم الشرقيون في الفلسفة بلغتها اليونانية[١].

ويبدأ السهروردي بنقد أهم أدوار الفلسفة اليونانية وهو دور النضوج الذي تصدره أفلاطون الذي يميل إليه كثيراً ويسميه (إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور)[٢]. وأرسطو الذي يقول فيه (والمعلم الأول "أرسطو طاليس" وأن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور، تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الازدراء بأستاذيه)[٣]. وقد وجه السهروردي نقده إلى نظرية المثل الأفلاطونية وإلى قواعد قامت عليها دعائم الفلسفة المشائية إلا أنه لم ينتقد المعلم الأول، لأنه يعتبره موافقاً لرأيه في كثير من الأمور إلا أن شيعته من المشائيين قد فهموا منهجه بهذا الفهم الذي عبروا عنه بكتبهم[٤].

---

(١) - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨-٩.

(٢) - السهروردي: مقدمة حكمة الإشراق، ص ١٠.

(٣) - السهروردي - مقدمة حكمة الإشراق، ص١١.

(٤) - ينظر السهروردي - التلويحات اللوحية والعرشية العلم الثالث، ص١٢- ويبين أن المقولات غير مأخوذة عن المعلم الأول أرسطو

وسنبين في هذا الفصل النقد الذي وجهه السهروردي لهذه الأمور في الفلسفة اليونانية، وهي في أهم أدوارها، وهو دور النضوج. فقد ظهر نقد السهروردي للفلسفة اليونانية نتيجة لنقد نظرية العقول العشر التي سادت عند الفارابي وابن سينا وغيرهما ،لا من حيث الكيف ،وإنما من حيث الكم،بمعنى انه لم يقف عند العقل العاشر ،بل تعددت لديه العقول وتكاثرت،لان الإشراق والمشاهدة في نضريته يستمران إلى ما لانهاية له، بما أن ماهية النور تتضمن حباً فائقاً وإشراقاً دائماً، وإفاضة مستمرة للأشعة اللا متناهية على الأنوار التي تصير هي نفسها مصدراً للإشراق على ما تحتها، لا فرق بين مراتب الأنوار في النورية إلا من حيث القوة والضعف والكثافة واللطافة .[1] والمهم في هذا البناء النوراني أن الوجود في حركة إيجاد مستمر، منذ الأزل والى الأبد، وذلك لان حركة الإيجاد مستمدة من نور الواحد الأحد، الفرد الصمد، المطلق الغني، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه .[2]

(١) ـ محمد بن الطيب وحدة الوجود في التصوف الاسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخه ،دار الطليعة ،بيروت ،ط١،ص١٧٥.

(٢) ـ محمد جلال شرف 'المذهب الاشراقي بين الدين والفلسفة ،ص١٧٥.

المبحث الأول

نقد نظرية المثل الأفلاطونية

المطلب الأول: افلاطون

اتفقت المصادر أو تكاد تتفق على أن أفلاطون الذي ولد في أثينا عام (٤٢٧ ق.م) من أسرة من أشرف الأسرات اليونانية وتثقف ثقافة تليق بمنزلة أسرته الأرستقراطية. وتتلمذ على سقراط وعنده من العمر حوالي العشرين عاماً. وأما اسمه أفلاطون فمعناه الفصيح أو الواسع أو العريض الجبهة أو صافي الفكر. وكان حاد الذكاء عميق الفكر حسن الحديث. وكان محباً للجمال في أسلوبه ولم يكن زاهداً كما لم يكن مسرفاً فهو يحب الطعام والشراب والصحبة الحسنة. ولم يتزوج في حياته لاتجاهه اتجاهاً كلياً إلى الفلسفة وانقطاعه لها. وكان اسم أبيه أرسطن وهو من أشراف اليونان وحفيد الملوك. أما أمه فهي من نسل سولون صاحب الشرائع. وبدأ يتعلم في أول أمره اللغة والأدب حتى قيل أنه نظم الشعر ولكن لما استمع إلى سقراط وهو يذم الشعراء ترك قول الشعر واتجه اتجاهاً كلياً إلى أستاذه سقراط الذي لزمه حوالي سبعة أعوام. وكان ينظر إليه باحترام عميق. ولهذا لما أعدم سقراط خاب أمله بالحكم الديمقراطي وسافر إلى بلاد عديدة منها كريت وإيطاليا وصقلية ومصر. وبعدها عاد وفتح في أثينا مدرسته التي اشتهرت

بالأكاديمية ويقي يدرس فيها حوالي أربعين عاماً. وكان يلقي المحاضرات على طريقة أستاذه سقراط دون أن يدونها لأنه رفض أن يكتب ما يملي على الطلبة لأن الفلسفة عنده تكشف الحقائق للنفوس بنفسها لأنها إذا أخذت عن الفلاسفة عن طريق الإملاء والكتابة فأنها تموت ولا تحصل الغاية المرجوة منها[1] وذهب إلى أكثر من ذلك فإنه يقول: إن من بلغ مرتبة هذا الكشف فلن يقوى على التعبير عن الحقائق التي أبصر بها ولذلك فهو يعترف أنه لم يكتب ولن يكتب في الفلسفة كتاباً لأن حقائقها لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما هي الحال في الموضوعات الأخرى وإنما سبيل الفلسفة أن يستعين الطالب بمرشد يعيش في صحبته زمناً ثم إذا ببريق من المعرفة يضيء أرجاء النفس حتى إذا اهتدى المرء إلى الحقيقة في باطن نفسه تشبث بها وأخذ يغذيها بالبحث والتأمل. وبقي على طريقته هذه حتى توفي عام (٣٤٨ ق.م) وعنده من العمر إحدى وثمانين سنة[2].

ومما لاشك فيه أن لسقراط أثراً على فكر أفلاطون فقد لازمه منذ شبابه المبكر رغم أن أفلاطون لم يذكر تاريخ اتصاله بسقراط بل أنه أغفل ذكر نفسه حتى في المحاورات ذلك أنه لم يذكر نفسه إلا مرتين، الأولى في محاورة الدفاع ليحث سقراط مع بعض أصدقائه على قبول دفع الغرامة، والثانية في محاورة فيدون حيث يعتذر من عدم حضوره لمرضه[3].

(إن الفضل في اهتمام أفلاطون يرجع إلى سقراط، فقد أخذت حيزاً كبيراً من دراساته وكتاباته وحتى أنها امتزجت في دراساته الطبيعية

(١) - احمد فؤاد الأهواني - افلاطون - دار المعارف - القاهرة ص ٩، ١٣.

(٢) - احمد فؤاد الأهواني - افلاطون ص ١٣.

(٣) - المصدر نفسه.

والسياسية، وإننا نجد أرسطو يمزج بين رأييهما حيث يقول في كتابه (في النفس)[1] (أما سقراط من أهل أثينا وأفلاطون بن أرسطن فإن رأيهما في جميع الأشياء رأي واحد. وهما يريان المبادئ ثلاثة وهي الله والعنصر (الهيولي) والصورة. والله هو العقل والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد والصورة جوهر لا جسم له في التخيلات والأفكار المنسوبة إلى الله عز وجل وأما العلة الأولى فهي عقل هذا العالم)[2].

(نحن لا ننكر أن سقراط ليس أستاذ أفلاطون الأوحد فقد تأثر بكثير ممن سبقوه من مفكري اليونان، فإن أفلاطون كان يختلف في حداثته إلى أقراطيلوس، وأقراطيلوس هذا فيلسوف تتلمذ على هرقليطس وكان أحد أتباعه وقد أخذ عنه أفلاطون فكتب عنه ما روى عن هرقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥ ق. م) أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة وإن العالم لا يحيط بها)[3].

يقول رسل: ـ (إن أفلاطون تأثر بفيثاغورس وبارمنيدس وهرقليطس وسقراط، ويضيف رسل: بأن أفلاطون استمد من فيثاغورس ـ العناصر الأورفية في فلسفته سواء كان ذلك عن طريق سقراط أو لم يكن ـ أي الاتجاه الديني والإيمان بالخلود والقول بالحياة الآخرة وكل ما ينطوي على تشبيه، الذي صور فيه أن أهل هذا العالم يعيشون في كهف ولا يشهدون الحقيقة. وكذلك احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر

---

(١) ـ ناجي التكريتي ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط٣ ـ بغداد ١٩٨٨ ـ ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) ـ أرسطو ـ في النفس ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة ـ المصرية ـ ١٩٥٤م (عن ترجمة عربية قديمة ممتازة أمدتنا بكثير من آراء أفلاطون في النفس)، ص١٠٤.

(٣) ـ ناجي التكريتي ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص ٢٩.

الصوفي خلطاً لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر. واستمد من بارمنيدس الإيمان بأن العالم الواقع أبدي لا يقع في الزمن وبأن التغير لا بد أن يكون وهماً. وعن هرقليطس استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما فإذا جمعنا هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهينا إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده وهذا الرأي نفسه لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملائمة.

وهذا المزيج من منطق بارمنيدس ومن حديثه عن الحياة الآخرة مستمد من فيثاغورس والأومنين أنتج مذهباً وجد أنه يرضي العقل والعاطفة الدينية على السواء.

أما سقراط فالأرجح أنه أخذ عنه أفلاطون اهتمامه بالمسائل الأخلاقية وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية إلى التعليلات الميكانيكية. فلقد شغلت رأسه فكرة الخير أكثر مما شغلت رؤوس الفلاسفة السابقين لسقراط ومن العسير علينا ألا نعزو هذا الجانب إلى تأثير سقراط[1].

---

(١) ـ رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٤ ص ١٧٧.

المطلب الثاني: نظرية المثل الأفلاطونية

(وجد أفلاطون نفسه أمام رأيين متناقضيين: رأي السوفسطايين ورأي أتباع هرقليطس من جهة. والذين يقولون أن الإحساس هو أساس المعرفة.. وبين رأي سقراط الذي يقول أن المعرفة مصدرها العقل)[1].

(يريد أفلاطون أن تكون معارفنا عقلية. لأن القصد من الفلسفة هو العلم اليقين الذي لا يبنى إلا على الوجود الحق. وليس الوجود الحق فيما يدرك بالحس وهذه متغيرة متحولة فلا يخلو الحال من أحد أمرين: إما أن لا يتمكن الإنسان من العلم قط. وإما أن يكون هناك ما لا تطرأ عليه الاستحالة والتغير. وأن يكون وراء المحسوسات جواهر عقلية يتعلق بها علمنا ويستقيم به وجود المدركات العقلية وهي التي سماها أفلاطون بالمعاني أو المثل وهي بالنسبة للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك. فإذا قلنا كيف نعرفها إذا وجدناها؟ كان الرد: أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم فنسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة فإذا شرعت النفس في التعلم انفتح بصرها فتذكرت ما رأته في حياتها السابقة وهو ما يدعى بالتعلم وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر أي رجوع النفس إلى أصلها واتصالها بعالمها الذي منه هبطت وإليه تعود)[2].

---

(١) ـ د. ناجي التكريتي ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص ٥٠.

(٢) ـ سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية ـ تصوير شمسي (عن مخطوطة) بكلية الآداب جامعة القاهرة ج١ ص١٧٤. ينظر المرجع السابق ص٥٠.

وإن تفصيل القول في ذلك: (أن المحسوسات على تغيرها تمثل صورة كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس في الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لابد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة، ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهيتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية، ولا تبلغ أبداً إلى كمالها، وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن: فليزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص لمحاكاته وتضاؤله، وأنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المحركة. ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتماً فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل، مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد: الإنسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات، وهلم جرا. فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً: ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل، فيشتبه به ويحصل على شيء من كماله، ويسمى باسمه. فالمثال هو الشيء بالذات، والجسم شبح للمثال. والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى، متحققة فيه كمالات

النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات، وهكذا. أما أن المثل مباديء المعرفة أيضاً، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها. المثل معاييرنا الدائمة يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وهي علة حكمنا على النسبي المطلق، وعلى الناقص بالكامل[1]. وبناء على ذلك فإن: (المثل الأخلاقية إذن حقائق خالدة لا تفسد وإنما الذي يفسد هو

الكائن المحسوس والمثل هو مبدأ الوجود لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما يحتوي عليه ماهياتها من التي تصل بينها وبين عالم المثال، ولهذا يقوم المثل في الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعي، لأن المثال ثابت وواحد، والموجودات المحسوسة متغيرة وكثيرة)[2].

(ويتساءل أفلاطون مع هذا هل المحسوسات تشابه المثال أو تحاكيه فقط؟ لأن في المشاركة يكون المثال كلاً والمحسوسات جزء من هذا الكل. أما المحاكاة فتذهب إلى أن المثل أصل ثم تتعدد المحسوسات عنه كما تتكسر الصور في المرايا.

لم يجب أفلاطون جواباً حاسماً فهو يميل إلى القبول بوجود المثال في

---

(١) - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الخامسة ص٧٢ - ٧٣. ينظر أيضاً جمهورية أفلاطون الكتاب السابع - ترجمة حنا خباز المطبعة العصرية - الطبعة الثالثة ص ٥٢١ - ٥٣٢.

(٢) - د. ناجي التكريتي - الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص٥٣.

الأشياء المحسوسة أي بالمشاركة وهذا هو السبب في إننا حين نبصر المحسوسات نتذكر المثل، وفي موضع آخر يقول بأن المحسوسات تقترب من المثال أو تحاكي المثال فهي أدنى مرتبة وأبعد عن الحقيقة من أجل ذلك)[1].

أما المثل الرياضية والقيمية فلم يشك سقراط في وجودها وأما المثل الطبيعية فلم يستقر رأيه عليها بعد أتوجد أم لا؟ أما افلاطون فيردد بأن لكل شيء مثالاً، وظل معتنقاً إلى آخر حياته نظرية المثل باعتبار أنها الحقائق وأن المحسوسات مظاهر لها ولم يستطع أن يحل مشكلة الصلة بين المثال المعقول وبين المحسوسات المتغيرة الكثيرة بعد أن ميز بين العالمين وفصل بين المعقول والمحسوس[2]

(١) - ينظر افلاطون - الجمهورية ص ٥٢٢.

(٢) - احمد فؤاد الأهواني - أفلاطون - دار المعارف - القاهرة ص ١١٤.

المطلب الثالث: نقد السهروردي لنظرية المثل

لقد اتفق السهروردي مع المشائيين في نقد نظرية المثل الأفلاطونية. حيث يقوم السهروردي بعرض النظرية قبل أن يقوم بنقدها فيقول: ـ (مثل أفلاطون: وحقيقتها تظهر مما أقول وهو أنه ذهب إلى أن لكل نوع من الأنواع الجرمية في عالم الحس مثالاً في عالم العقل وهو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في أين هي في تحقيق الحقايق، لأنها كالأرواح للصور النوعية الجسمانية، وهذه كأصنام لها، أي إظلال ورشح منها للطافة هذه وكثافة هذه. فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل، إنما سميت بها نظراً إلى أن من شأن المثال أن يكون أخفى من الممثل، وهي أخفى من الصور الهيولانية بالنسبة إلينا.

ولو نظر إلى أن من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل ـ كأمثلة الأنواع الجوهرية في الذهن لأنها أضعف من تلك الأنواع لقيام الأنواع بذاتها وأمثلتها بالذهن ـ كانت الصور النوعية المنطبعة أمثلة للصور النورية، كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة، وكان هذا أولى لأن هذا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، وذلك بالنسبة إلينا. ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاحة في الاصطلاحات إلى المحل: كالصور النوعية المنطبعة نفسها في نفسها)[1].

(لعل أكبر نقد يزعزع قواعد نظرية المثل وهو القول بأن المثل، يفرض

---

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ص ٩٢ الهامش.

وجودها, فلا يمكن معرفتها, فقد سلمنا بأنه تسكن في عالم آخر - عالم السماء - وإنها متعالية عن هذا العالم الأرضي, عالم المحسوسات, وهل يمكن أن تتصل فيما بينها. وكذلك الأشياء المحسوسة في عالمنا فحيث لا يمكن أن يتصل عالم الحس بعالم العقل فلا يمكن أن تعرف الحقائق ويظل علم الإنسان قاصراً نسبياً بالإضافة إلى عالمنا وإذا كان الأمر كذلك فلا سبيل إلى معرفة المثل كالجميل بالذات والخير بالذات وغيرهما من عالم المثل بل يترتب على انفصال العالمين نتيجة أخطر من ذلك أيضاً وهي أن الله لن يعرف شيئاً عن عالمنا)[1].

ثم ينتقد السهروردي النظرية من موضع آخر وهو أن الشيء له وجود عيني ووجود ذهني, فإذا جاز حصول حقيقة الشيء وجوهره في الذهن جاز أن تكون الماهيات في عالم العقل قائمة بذاتها, ولها صور في عالم الحس غير قائمة بذاتها بل هي كمال لغيرها, وليس لها كمال الماهيات وبما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن, من الجواهر تحصل في الذهن وهي غير قائمة بذاتها بل هي كمال أو صفة للذهن ولا استقلال لها مثل ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. وهذا الكلام يتضح في نص السهروردي حيث يقول: (ألستم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض, حتى قلتم أن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض, جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها, ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها فإنها كمال لغيرها, وليس لها كمال الماهيات

(١) - أحمد فؤاد الأهواني - افلاطون - دار المعارف القاهرة ص ١١٤.

العقلية)[1]. ويريد السهروردي بهذا أن الحقيقة الجوهرية للشيء لو قامت في الذهن لحصل من قيام حقيقة جوهرية النار احتراق الذهن مثلاً. (كما إن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها, لأنها كمال أو صفة للذهن, وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها)[2] فإذا لم تكن قائمة بذاتها كانت صفة للذهن يعني أنها في عالم الحس مجرد صور لما في الذهن وهذا مخالف الواقع إذ الواقع أن الأشياء في عالم الحس جواهر قائمة بذاتها وليست صفة للذهن أو مثال وصورة له, وبما أن هذه الجواهر ليس لها كمثال مثل ما للماهيات التي في الذهن فإن الحكم يختلف كما يقرر ذلك السهروردي في نهاية كلامه حيث يقول: (فلا يلزم أن يطرّد حكم الشيء في مثاله)[3] ولقد برهنا على عدم جواز قيام حقيقة جوهرية الشيء في الذهن وعلى عدم كون المثال صفة للذهن لانفصاله عن أصل الشيء فلا يتصور في الذهن قيام مثال لواجب الوجود لامتناع ذلك في قوله تعالى: « ليس كمثله شيء»[4] والذي نستخلصه من رأي السهروردي أن المثل إما أن تكون قائمة بذاتها في الذهن أو أن تكون غير قائمة بذاتها بل هي صفة للذهن ولا يمكن أن تكون صفة للشيء في الذهن لتفاوت الكمال بينهما فلا يمكن أن يكون للمثال نفس حكم الشيء وهذا واضح في تطبيق السهروردي بعض هذه الأمثلة على الوجود حيث يفند القول بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره, ففي

---

(١) السهروردي, حكمة الإشراق ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) - السهروردي حكمة الإشراق هـ كوربان.

(٣) - السهروردي - حكمة الإشراق - هـ كوربان ص ٩٣.

(٤) - سورة الشورى من الآية ١١.

واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية. (فإن قيل استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها أن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا، وإن كان لأمر زايد في واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد بيّن أنه محال)[1]. ويلزم لما قدمنا انتقاض النظرية.

(وكذلك ينقد السهروردي أفلاطون لاعتماده على منهج النقل لأن منهج النقل معارض لمنهج الذوق فيقول: (وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قايلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف)[2].

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق هـ كوريان ص ٩٤.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٢٢١.

المبحث الثاني

نقد السهروردي لبعض قواعد المشائية:

لقد شن السهروردي حملته على المشائيين باسم (المعلم الأول) وهو يضمر أن هؤلاء قصروا عن إدراك لب تعاليمه)[1] ثم (إذا تساءلنا عما يميز الطريقة المشائية عن الطريقة الإشراقية التي يتوافر عليها السهروردي في (حكمة الإشراق) بخاصة تبين لنا أن الطريقة الأولى تعنى بالبحث النظري في عرفه، وإن دعاتها من المشائيين إنما ألحقوا بها الكثير من الشوائب وقصروا عن إدراك شأو واضعها (المعلم الأول) أرسطو[2] وتنقيحها، دون الالتفات إلى ما لحق بها على يد المشائيين من قشور[3] ويروي السهروردي في «التلويحات» خبر لقاء جرى في المنام بينه وبين أرسطو «غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول» استنطقه فيه عن حقيقة العلم ومعاني الاتصال والاتحاد، وعلى فلاسفة الإسلام والمتصوفة «الذين لم يقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري/

(١) ـ ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري للسهروردي الفصل السابع ص١٦٨.

(٢) ـ أرسطو ٣٧٤ ـ ٣٢٢ ق. م الفيلسوف اليوناني المعروف ولد في اسطاغيرا، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لمقدونية على بحر إيجه من أسرة معروفة بالطب كابر عن كابر وكان والده نيقوماخوس طبيب الملك المقدوني ـ ينظر يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٤.

(٣) ـ السهروردي ـ التلويحات، في مجموعة الحكمة الإلهية ص٢.

الاتصال الشهودي»[1] فكانوا على وجه التحقيق الفلاسفة والحكماء حقاً)[2]..

(يجب أن نفهم من الحكمة البحثية إذن الحكمة المشائية فهي طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه «سوانح نورانية» لا تكتمل الحكمة الحقة بدونها. والسهروردي في بسطه للطريقة المشائية في مؤلفاته «البحثية» «كالتلويحات»، «واللمحات» و «المقاومات» و«المشارع والمطارحات» لا يكتفي بالعرض والتحليل، بل يستهدف التنقيح والاستدراك أيضاً)[3]. وسنعرض بعض مآخذ السهروردي.

(١) ـ المصدر نفسه ص ٧٤.

(٢) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ هنري كوربان ص١٠.

(٣) ـ ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري للسهروردي ص ١٥٧.

المطلب الأول: وفيه مسألتان:

أولاً: حصر المقولات العشر في خمس

ثانياً: هدمة قاعدة في التعريفات

وهذه المقالات الخمس هي: ـ الجوهر والحركة والإضافة والكمية والكيف، واعتباره مقولات متى وأين والملك والوضع ضروباً من الإضافة ومقولتي الفعل والانفعال ضرباً من الحركة. ففي الحقيقة كما يقول: (متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الإضافة قبلها.. والفعل والانفعال تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل)[1] ثم يشر في كتاب «المشارع والمطارحات» إلى حصر ابن سهلان الساوي في كتاب «البصاير» للمقولات في أربع، هي الجوهر والكم والكيف والنسبة، فيرفضه لإسقاطه الحركة التي لا تدخل تحت مقولة الجوهر ولا مقولة الكم ولا الكيف ولا النسبة[2] ويورد على حصره للمقولات في خمس، حججا وشواهد شتى في كلا «التلويحات» و«المشارع» متذرعاً في خروجه على العرف الذي درج عليه (الجمهور) بذريعتين[3]:

الأولى: أن «الفضلاء من شيعة المشائيين» يعترفون بأنه لا برهان لهم

(١) ـ السهروردي ـ التلويحات ص ١١ ـ ١٢.

(٢) ـ السهروردي ـ المشارع والمطارحات ص ٢٧٨.

(٣) ـ ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري للسهروردي ص ١٥٨.

على الحصر[١].

والثانية: أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول، أرسطا طاليس بل عن شخص فيثاغورس يقال له أرخوطس[٢]. ومع أن الفقهاء اختلفوا في عدد المقولات فقد زاد ابن سينا عن عددها المتعارف في المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق الشفاء، حيث يسوق الأدلة على (إنها عشرة، لا تدخل تحت جنس ولا يدخل بعضها في بعض، ولا جنس خارج عنها)[٣].

والسهروردي يناقشهم في بعض الجزئيات معتذراً «بأن العادة جرت بإيرادها والقول فيها)، وإلا فعنده أن البحث في المقولات وفي عددها غير ذي غناء، فإنها «قليلة الفائدة في العلوم جداً ولا يضر التقصير فيها)[٤].

ثانياً: ويذكر السهروردي مأخذ آخر على المشائيين بالإضافة إلى مآخذ منطقية أخرى، ومنها: - «هدمه لقاعدة المشائيين في التعريفات» فهم (أي المشاءون) يأخذون الذاتي العام، أي الجنس، والذاتي الخاص، أي الفصل، في تعريف الشيء. ولما كان الذاتي الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالعلوم. ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعرف الإلمام بهذا الذاتي أو الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتي آخر لا يعرف الشيء إلا به؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة.

---

(١) - السهروردي - المشارع ص ٢٨٤. التلويحات ص١٢.

(٢) - أرخوطس: هو الفيلسوف والرياضي الصقلي الذي تعرف إليه افلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ ق. م. ينظر Laetis,VIII,II,٤ و Diogenes.

(٣) - ابن سينا - الشفاء، المقولات، القاهرة ١٩٥٩م ص ٥٥.

(٤) - السهروردي - المشارع ص٢٨٤.

وكذلك تعريف الشيء[1].

ولا تصدق هذه الحجة على الأعراض وحسب، بل على الجوهر أيضاً. فللجواهر عند المشائيين (بما في ذلك النفس والمفارقات) فصول ذاتية عندهم، فاستحال تعريفها إذن. أما الأعراض، كاللون مثلاً فتدرك بالحس دون سواه وصورتها في الحس لا تختلف عن صورتها في العقل، فلم يكن لها تعريف أصلاً. فلزم عن كل ذلك أن المشائيين «أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء»[2] كما يقول، ما دام أساس جميع المعارف عندهم التعاريف، وكانت التعريفات مستحيلة كما رأينا[3] ثم يقول: (وأعلم أن المقولات التي حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها)[4].

---

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ص ٢١.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٧٣.

(٣) ـ د. ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري ص١٥٨ ـ ١٥٩.

(٤) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص ٧٤.

المطلب الثاني

وفيه مسألتان هما: -

١ - مأخذه على المشائيين في تعريفهم الجوهر بالموجود لا في الموضوع

٢ - في هدمه قاعدة للمشائيين في العكس.

أولاً: السهروردي يأخذ على المشائيين تعريفهم الجوهر بالموجود لا في موضوع[1]، مخالفين في ذلك القدماء (ويعني بهم أرسطو وأصحابه) الذين عرفوه بالموجود لا في محل [2]. والتعريف الثاني أعم عنده، لأن التعريف الأول يصدق على كلا الجوهر والصورة، فلم يكن تعريفاً مانعاً، بينما التعريف الأول يصدق على الجوهر دون سواه. فالصورة لا تكون في موضوع «لافتقار المحل إليها»[3] أما الجوهر فلا محل له أصلاً.

وقد يضيف المشاؤون إلى تعريفهم السابق قولهم أن الجوهر موجود«في شيء ليس كجزء منه». والأعراض، وهي نقيض الجواهر، موجودة في

---

(١) - في أشهر التفاسير أن المقول على الموضوع هو الخاصة الذاتية، والموجود في الموضوع هو العرض. راجع مثلاً المقولات - من الشفاء لابن سينا ص٢٢. وواضح أن العرض هو ما يقتضي المحل أو الموضوع دون سواه، فكان التعريف الذي يورده السهروردي مما يصح على العرض دون الجوهر بحسب المذهب الارسطوطالي - راجع ماجد فخري - أرسطو طاليس المعلم الأول - بيروت - ١٩٥٨ ص ٢٥.

(٢) - يعرف أرسطو الجوهر في المقولات (الفصل الخامس) (الذي لا يقال على موضوع ولا يوجد في موضوع) راجع عبد الرحمن بدوي الترجمة العربية في منطق أرسطو - القاهرة، ١٩٤٨ ج١/ ص٧.

(٣) - السهروردي - المقاومات في مجموعة في الحكمة الإلهية ص ١٢٩. حيث (يبدو أن السهروردي يعني بالمحل المادة التي لا تحتاج إلى صورة لكي توجد).

شيء لا كجزء منه، فصح إنها جواهر، وهو خلف[1].

ويلحق بهذا المأخذ قسمة المشائيين الجواهر إلى ثلاثة أقسام هي: الأشخاص، والأنواع، والأجناس، فاستحال أن تكون الأنواع والأجناس جواهر إذن[2]. فإذا أضافوا إلى خاصية الجوهر كونه مقصوداً بالإشارة الحسية أو العقلية[3]، وقعوا في خطأ جسيم، وهو أن المفارقات والجواهر الكلية لا تصلح عليها الإشارة الحسية، والجواهر الجسمانية لا تصلح عليها الإشارة العقلية[4].

وإن مثل ذلك يصدق على قولهم إن من خواص الجوهر أن وجوده لذاته لا لغيره، وهو ما يصح على الأفراد التي لا محل لها[5]. أما الصور والكليات، أو الأنواع والأجناس التي سبقت الإشارة إليها، فهي جواهر، مع أن وجودها لغيرها ما دامت غير قائمة بذاتها[6].

وقد أفاض السهروردي وأسهب في التدليل على تناقض المشائيين من خلال ما طرح مآخذه الجزئية عليهم، ومن يمعن النظر في «حكمة الإشراق» يجد أن السهروردي يريد بالجوهر معنى مغايراً ومفارقاً للوجود، بل وأن الجوهر أعم من الوجود إلى حد ما، فالوجود عنده

---

(١) ـ ويورد ابن سينا في المقولات من الشفاء ص٢٨ أن (رسم) العرض كما يلي: (الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو). وهو يميز بين الجواهر والأعراض تمييزاً تاماً، وهذا خلاف الكلام أعلاه.

(٢) ـ السهروردي ـ المقاومات ـ ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣) ـ ميز المشاؤون بين الجوهر الأول والجوهر الثاني كما هو معروف، والأجناس والأنواع هي من الجواهر الثواني، دون الأشخاص أو الجواهر الأول، وهذا مذهب أرسطو أيضاً. راجع ماجد فخري ـ أرسطو طاليس ص٢٥.

(٤) ـ السهروردي ـ المشارع والمطارحات ـ ص ٢٣٢.

(٥) ـ ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري ص١٦٠.

(٦) ـ السهروردي ـ المشارع والمطارحات ـ ص٢٣٢.

«كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل»[1]. فهو إذن أحد «الاعتبارات العقلية» التي تشمل الوجود والعدم والماهية والإضافية وما شبه دون أن تخصص بالوجود العيني[2].

(إن كلامه على الجوهر، إن في معرض النفي أو الإثبات لا يخلو من تشويش. فبعض ما يقوله على الجوهر يصح بالفعل على العرض، بحسب المذهب المشائي العام، كما رأينا، وتعريفه للجوهر الآنف الذكر أقرب إلى مفهوم الفعل والكمال أي الـ (entelecheia) في المذهب الأرسطوطالي الذي يقابله مفهوم القوى أو الاستعداد في هذا المذهب)[3].

ثانياً: يفرد فصلاً في هدم قاعدة المشائيين في العكس. فيقول: (وأعلم أن المشائيين أثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضاً في العكس يبتنى على الافتراض.. ثم أن الخلف غير كافٍ في أن يتبين أن هذا هو العكس لا غير.. وليس لمدع أن يقول: أن الخلف المورد في العكس ليس بقياس فإن من عرف القياس والخلف، عرف أنه قياس، إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائي واقترائي شرطي أيضاً)[4]. وهناك مسائل منطقية فرعية أخرى لا يستلزم ذكرها.

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص٧٠.

(٢) ـ المصدر نفسه ـ ص ٦٤.

(٣) ـ د ماجد فخري ـ الكتاب التذكاري ص١٦١.

(٤) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص ٥٨ ـ ٦١.

المطلب الثالث: وفيه ثلاث مسائل:

١ ـ في تركيب الجواهر من الهيولى والصورة.

٢ ـ مسألة الإدراك والعلم.

٣ ـ محاكمات أخرى في الأبصار والمسموعات.

أولاً: وهناك بنداً رئيسياً من بنود المذهب المشائي، هو تركيب الجواهر من الهيولى والصورة، ليقرر بعد ذلك القول بصدور الأشياء جميعاً عن «نور الأنوار» ولما مرادنا في هذه الدراسة بسط نقد السهروردي على المشائيين، فلن نتطرق إلى عرض مذهبه في النور أو الإشراق والذي يجعل لكل شيء مبدأ واحد وهو النور الذي يفيض عنه كل شيء[١].

المشاؤون وضعوا الهيولى، لتكون القابل للاتصال والانفصال الذي يتميز به الجسم، وأنكروا أن يكون المقدار داخلاً في معرفة حقيقة الأجسام، وحججهم على ذلك واهية، لأن الاتصال يقال على الصلة بين الجسمين، فكان إذاً مفارقاً للجسم، خلافاً للمقدار الذي لا ينفصل عنه. فحقيقة الجسم هي أنه (مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير)[٢].

فالجسم المطلق عبارة عن المقدار المطلق، والأجسام الخاصة عبارة

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص١٠٦.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٧٥.

المقادير الخاصة. فالشمعة مثلاً قد تتبدل أحوالها المختلفة عند الذوبان، إلا أن مقدارها لا يتبدل أبداً. فلزم عن ذلك أن جسم الشمعة ليس إلا نفس المقدار[1].

ولا يجدي في دفع هذا الرأي أن يقال إن الأجسام تتفق بالجسمية وتختلف بالمقدار، مادام اختلاف هذه الأجسام فيما بينها إنما هو اختلاف بالمقدار، سواء عنينا به الجسم المطلق أم الجسم الخاص فإذا صح أن «الجسم ليس إلا نفس المقدار» ولم يكن للقول بالهيولى، وهي من مقومات الجسم في المذاهب المشائية مبرر إذن[2].

والذي يخصص الهيولى عند المشائيين ويكسبها صفة الوجود الصور التي يقيمون حججاً على وجودها ومن هذه الحجج: -

١ - إن وجود الصورة مرادف لوجود المادة التي تقوم بها.

٢ - إن الهيولى لا توجد متجردة عن الصورة إذ لو تجردت للحقت بها الكثرة أو الوحدة (وكلاهما صورة).

٣ - إن الأجسام لا تتقوم بالأعراض، فوجب أن تتقوم بالصور[3]. وكل ذلك باطل عند السهروردي ويدحضها فيما يلي:

١ - فملازمة الصورة للهيولى لا تعنى ضرورة أنها علة وجودها.

٢ - ولحاق الكثرة أو الوحدة بالهيولى، إذا تجردت، اعتبار عقلي لا يستدعي حلول الصورة فيها.

٣ - والأعراض شرط من شروط تخصص الجوهر، والأعراض ما يخصص النوع وبه يتشخص.

---

(١) - المصدر نفسه ص ٧٥. وهو أيضاً ما ذهب إليه ديكارت من تكافؤ الجسم والامتداد أيضاً.

(٢) - ماجد فخري - الكتاب التذكاري ص ١٦٢.

(٣) - السهروردي - حكمة الإشراق - ص٨٠.

«فالحقيقة النوعية لا توجد مجردة قط بل متشخصة في الأعيان»، فكان للأعراض إذن «مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط»[1]. (وهذا معنى تقوم الشيء بها. أضف إلى ذلك أن الأعراض تدخل في جواب «ما هو الشيء» أي في تحديد ماهيته، فكانت إذن من مقومات هذا الشيء، وسقطت حجة المشائيين أن الصور دون الأعراض هي ما يتقوم به الشيء)[2].

ثانياً: وهناك طائفة من المآخذ للسهروردي على المشائيين وهي في جملتها تدور حول مسألة الإدراك والعلم.

فأول ما ينكره السهروردي على المشائيين قاعدتهم القائلة إن التجرد عن المادة هو علة إدراك الشيء، ليثبت بعد ذلك أن النورانية هي علة الإدراك والعلم لا غير، ولما كانت الأشياء تصدر عن النور وترد إليه فإن إدراك هذه الأشياء منوطاً بمقدار النور الذي يدخل في تركيبها.

وعليه (إن كان في الوجود مالا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف)[3].

وأما (الموجودات المعلومة المركبة من نور وظلمة، فإنما يتفاوت إدراكنا لها تبعاً لغلبة النور على الظلمة فيها)[4].

ويذكر السهروردي حجج المشائيين لذلك ويرد عليها فيقول:-

١ - لو صحت دعواهم أن التجرد عن المادة هو علة الإدراك لوجب أن الهيولى مدركة لذاتها، ما دامت، من حيث هي هيولى، مجردة عن أي

---

(١) - المصدر نفسه ص ٨٥.

(٢) - ماجد فخري - الكتاب التذكاري ص ١٦٣.

(٣) - السهروردي - حكمة الإشراق. ص ١٠٦.

(٤) - ماجد فخري - الكتاب التذكاري ص ١٦٣.

مادة أخرى عندهم[1].

٢ ـ قول المشائيين، جرياً على سنة أرسطو[2]، إن إدراك الشيء هو أن يصير المدرك نفسه صورة ذلك الشيء[3].

وبطلان هذا القول عنده ظاهر من عدة وجوه:ـ

١ ـ إن الشيء لا يصير شيئاً آخر بعينه قط، فالصورة والنفي قبل الإدراك وبعده شيئان اثنان، والنفس المدركة لا تتجدد دوماً بتجدد الإدراك، «بل هي شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها.. فإنك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك»[4].

ثم نجد السهروردي في موضع آخر يحدد صاحب هذا الرأي من المشائيين ويذكر نص كلامه فيقول:ـ(وليس علمه مما يتغير بالأزمنة فإنك إذا علمت أن «ج» سيكون، ثم كان، إن بقى علمك كما كان، فهو جهل، وإن علمت أنه كان، بطل علمك بأنه سيكون. فواجب الوجود علمه غير زماني. أما فرفوريوس، أخطأ في

نفوسنا حين قال: «إذا أدركت النفس شيئاً، صارت هي هو» فلا شيئان صار واحداً إلا بالاتصال والتركيب، فإن بقيا فلا اتحاد وإن بطل أحدهما أو كلاهما فلا اتحاد[5]ولا إدراك إلا بحصول أثر وإلا لا فرق بين حالتي الإدراك وما قبله[6].

---

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص ١١٠.

(٢) ـ يذهب أرسطو في كتاب النفس ج٣/ ص٤٢٩ ـ ٤٣٠: (إلى أن المعرفة بالفعل هي وموضوعاتها شيء واحد).

(٣) ـ السهروردي ـ المشارع والمطارحات ص ٤٧٤.

(٤) ـ المصدر نفسه ـ ص ٤٧٥.

(٥) ـ السهروردي اللمحات ص ١٣٢.

(٦) ـ المصدر نفسه.

ولا يجدي في هذا الباب التذرع بما ذهب إليه المشاؤون من أن الإدراك يحصل لدى اتحاد النفس أو اتصالها بالعقل الفعال (كما رأى كلاً من الفارابي وابن سينا).

فهذا القول مردود للحجة السالفة من جهة، ولأن النفس إما أن تتصل لدى الإدراك بجزء من العقل الفعال دون جزء فتدرك شيئاً دون شيء آخر، فيكون العقل الفعال إذا ذاك متجزئاً، وإما أن تدرك جميع الأشياء لدى إدراكها شيئاً ما، وهو خلف[1] ويشير في هذا المقام إلى ما أخذ به «قوم أشد بحثاً من هؤلاء، من أن طبيعة المفارقات أن تدرك ذاتها لأن ما كانت صورته في الذهن تحاكي صوته خارج الذهن، كان مدركاً لذاته ومدركاً لغيره لانعدام العوائق المادية التي تحول دون اتحاده بصورة المدرك، سواء كانت هذه الصورة ذاته أو غيرها.

«فكل ما يعقل وله ذات مجرد عن المادة قائمة بنفسها فله أن يعقل ذاته وغيره»[2].

ثالثاً: هناك مآخذ وحكومات عامة يوردها السهروردي من أهمها:-

١ - في تضعيف ما قيل في الإبصار

يقول السهروردي: (ظن بعض الناس أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، فإن كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرك بالإرادة، كان لنا قبضة إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرك بالطبع، فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المايعات التي لها لون أولى من نفوذه

---

(١) - ماجد فخري - الكتاب التذكاري ص ١٦٤.

(٢) - السهروردي - المشارع والمطارحات - ص ٤٧٦.

في الزجاجات الصافية، ولكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج لأن مسامه أكثر، ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معاً، بل كان يختلف على نسبة المسافة، ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محاولات، فالرؤية ليست بالشعاع)[1].

٢ ـ في المسموعات وهي الأصوات و الحروف

يقول السهروردي: (تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت فإن الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثم من تشوش الهواء الذي عند أذنه كان ينبغي أن لا يسمع شيئاً لتشوش التموجات واختلافها. والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء، وينفذ فيه لشدته، باطل. فإنه إذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للمبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرف بشيء، والمحسوسات بسايطها لا تعرف أصلاً)[2].

فإن التعريفات لابد وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعرف وإلا تسلسل إلى غير النهاية.

وإذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتى تنتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعرف لها أصلاً.. فبسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها وبها يعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة

---

(١) ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) ـ المصدر نفسه، ص ١٠٢.

السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك.. ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقة أنه صوت فقط. وأما الكلام في سببه فذلك شيء آخر: من أنه لقلع أو قرع، وأن الهواء شرط، وأنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر. فذلك بحث آخر)[1].

(١) ـ المصدر نفسه ـ ص١٠٢ ـ ١٠٥.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث المتواضع والذي توصلت فيه إلى النتائج التالية:

١ - إن السهروردي جمع وألف بين شطري الفلسفة البحثية والذوقية.

٢ - إن السهروردي في نقده للفلسفة اليونانية يدحض الرأي الذي يظن أن الفلسفة في الشرق قد أقصيت عند نقد الغزالي لها في بعض القضايا.

٣ - أن السهروردي أسس لقيام مدرسة فلسفية إشراقية جديدة تعتمد على الذوق والكشف والرياضيات والمشاهدات، ولا يزال آثر هذه المدرسة واضح في الشهرزوري وملا صدرا والسبزاوري، والدواني والشيرازي وغيرهم وإلى الآن.

٤ - اثبت السهروردي أن الفلسفة الإسلامية هيكل قائم بذاته وإن تشابهت الحلول في بعض المسائل الفلسفية في حضارتين لا يعني أن إحداهما تستمد من الأخرى، فتوارد الخواطر وارد حتى بين الأفراد فكيف بالحضارات.

٥ - إن السهروردي اعتمد في بناء فلسفته الإشراقية على القرآن الكريم وخصوصاً سورة النور، وعلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة فهو حينما يذكر حكمت حكماء فارس في النور والظلمة لا يتعامل مع هذين الاعتبارين على أنهما إلهين كما تعامل معها كفرة المجوس ولكن على أساس أنهما وجود وعدم وجود.

وفي الختام أوصى بتوصيات أرى أن من شأن طلبة العلم الأخذ بها ومن هذه التوصيات هي:

١ ـ ضرورة التركيز على دراسة آراء مفكرينا المسلمين الذين أثبتوا وجود فلسفة إسلامية مستقلة وليست هي صورة مشوهة لفلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان كما يدعي بعض المستشرقين ومن تابعهم من الكتاب العرب.

٢ ـ التأكيد على دور الفلسفة العربية الإسلامية التي لا بد لها من البروز لمواجهة الفلسفات الحديثة بل الهرطقات التي قامت عليها المادية الشيوعية والرأسمالية الحالية. وضرورة إقحام فلسفتنا في ساحة الصراع لكي يتسنى للعالم الإطلاع عليها ويثبت بطلان ما سواها واقعياً.

٣ ـ ضرورة إحياء الكم الهائل من تراث فلسفتنا العربية الإسلامية والتي كانت ولا تزال تحاكي العقل وتنمي الذوق والشعور وإظهار وتحقيق جميع المخطوطات التي لم يكتب لها إلى الآن أن ترى النور.

٤ ـ التعامل مع المشائية الإسلامية على إنها الخطوة الأولى للوصول إلى المعرفة الإشراقية وأن الفلسفة الإسلامية هي كل لا يتجزء بحث وذوق، نظر ومكاشفة.

٥ ـ ضرورة التعامل مع الماضي بروحية العصر لكي يبقى العقل البشري في حالة تجدد مستمر وليس صوت للماضي من دون خلق جديد و لا هو فكر جديد يتنكر لأصوله العريقة وينابيعه الصافية.

وختاماً أسأل الله العلي القدير أن يجعلنا هادين مهدين غير ضالين ولا مضلين، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم إنه سميع مجيب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء تحقيق نزار رضا ـ بيروت ١٩٦٥.

٣ ـ ابن الجوزي ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم الطبعة الأولى حيدر آباد الركن ١٣٥٩ هـ.

٤ ـ ابن حجر العسقلاني ـ أنباء الغمر بأبناء العمر ـ حيدر آباد الطبعة الأولى.

٥ ـ ابن الخطيب الإحاطة بأخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤م.

٦ ـ ابن خلدون ـ المقدمة ـ مكتبة المثنى بغداد بدون تاريخ.

٧ ـ ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ـ طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ.

٨ ـ ابن سينا ـ الشفاء ـ القاهرة ١٩٥٩.

٩ ـ ابن شداد سيرة صلاح الدين.

١٠ ـ ابن العماد الحنبلي ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ.

١١ ـ أحمد أمين ـ حي بن يقضان عند ابن سيان وابن الطفيل والسهروردي ـ دار المعارف القاهرة ١٩٥٤م.

١٢ ـ أحمد فؤاد الأهواني ـ أفلاطون ـ دار المعارف ـ القاهرة.

١٣ ـ أفلاطون ـ الجمهورية ترجمة حنا خباز المطبعة العصرية الطبعة الثالثة.

١٤ ـ إميل معلوف ـ تحقيق كتاب اللمعات للسهروردي ـ دار النهار للنشر ـ بيروت ـ لبنان ١٦٦٩.

١٥ ـ براون ـ تاريخ الأدب في فارس.

١٦ ـ بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي.

١٧ ـ تريمنغهام ـ الطرق الصوفي في الإسلام.

١٨ ـ جورج قنواتي ـ بحث في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده في تراث الإسلام سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ـ الكويت.

١٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية بلستر وأيضاً فان دن برج.

٢٠ ـ الذهبي سير أعلام النبلاء ـ تحقيق بشار عواد، ومحي هلال السرحان ـ مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

٢١ ـ رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٤.

٢٢ ـ سامي الكيالي ـ السهروردي ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٦.

٢٣ ـ سانتلانا ـ تاريخ المذاهب الفلسفية ـ تصوير شمسي عن مخطوط بكلية الآداب جامعة القاهرة.

٢٤ ـ سبط ابن الجوزي ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان ـ الطبعة الأولى حيدر آباد ١٣٧٠ ـ ١٩٥١م.

٢٥ ـ السخاوي ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع بدون تاريخ.

٢٦ ـ السهروردي ـ الألواح العمادية ـ تحقيق نجفقلي حبيبي ١٩٧٧م ـ ١٣٩٧هـ طبعة طهران/ طبعة حديثة مع مقدمة فارسية.

٢٧ ـ السهروردي ـ التلويحات اللوحية والعرسية تحقيق هنري كوربان طهران ١٩٥٣.

٢٨ ـ السهروردي ـ حكمة الإشراق ـ نشر هنري كوربان طبعة طهران ١٩٥٣م في مجموعة دم منصفات.

٢٩ ـ السهروردي ـ رسالة خفق جناح جبرائيل في شخصيات قلقة في الإسلام ترجمة عبد الرحمن بدوي دار النهضة القاهرة.

٣٠ ـ السهروردي ـ رسالة الغرية العربية طبعت مع حكمة الإشراق في مجموعة دوم مصنفات ١٩٥٤ طهران.

٣١ ـ السهروردي ـ اللمحات في الحقائق طبعة طهران.

٣٢ ـ السهروردي ـ كلمة التصوف طبعة طهران/ طبعة حديثة مع مقدمة فارسية تحقيق نجفقلي حبيبي ١٩٧٧م ـ ١٣٩٧ هـ

٣٣ـ السهروردي ـ المشارع والمطارحات تحقيق هنري كوربان ـ طهران ١٩٥٣.

٣٤ ـ السهروردي ـ المقاومات في مجموعة الحكمة الإلهية, تحقيق هنري كوربين.

٣٥ ـ السهروردي ـ مجموعة من الباحثين, في الذكرى المئوية الثامنة لوفاة السهروردي أشرف عليه د. إبراهيم مذكور.

أ ـ د. حسن حنفي ـ حكمت الإشراق (الفينو مينولوجيا)

ب ـ د. سيد حسين نصر ـ شيخ الإشراق.

ج ـ د. محمد البهي ـ دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس للهجري.

د ـ د. محمد علي أبو ريان ـ مناقشة المصدر الإيراني.

هـ ـ الأستاذ لويس جارديه ـ تأملات حول إشراق السهروردي.

و ـ د. عثمان يحيى ـ الصحف اليونانية أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله.

ي ـ د. ماجد فخري ـ مواخذ السهروردي على المشائيين الإسلاميين.

٣٦ ـ الشهرستاني ـ الملل والنحل/ على هامش كتاب الفصل لابن حزم الأندلسي ـ مصر ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩.

٣٧ ـ الشهرزوري ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح مخطوط حققه محمد بهجة الأثري.

٣٨ ـ صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم ـ مطبعة السعادة مصر وطبعة بيروت ١٩١٢.

٣٩ ـ عبد الرحمن بدوي منطق أرسطو ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤.

٤٠ ـ عبد القادر بدران ـ تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ـ دار الميسرة بيروت الطبعة الثانية١٣٩٩ ـ ١٩٧٩.

٤١ ـ د. عبد المنعم محمد حسنين ـ نظام الكنجوي شاعر الفضيلة النص المترجم من الفارسية إلى العربية.

٤٢ ـ عرفان عبد الحميد الفلسفة في الإسلام ـ دار التربية ـ بغداد بدون تاريخ.

٤٣ ـ د. عرفان عبد الحميد ـ نشأة الفلسفة الصوفية في الإسلام وتطورها المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤.

٤٤ ـ د. علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ

القاهرة ـ ١٩٥٤.
٤٥ ـ علي زيعور ـ الفلسفات الهندية ـ دار الأندلس ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٠.
٤٦ ـ العماد الأصفهاني ـ البستان الجامع لتواريخ الزمان نشر كولد كاهن.
٤٧ ـ فخر الدين الرازي اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ـ مراجع علي سامي النشار مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨.
٤٨ ـ فرفوريوس ـ تاريخ حياة أفلوطين ـ التاسوعات ترجمة إميل بريهة الطبعة الثانية باريس ١٩٤٢.
٤٩ ـ القزوني ـ آثار البلاد ـ طبعة فوستنفلد ـ بدون تاريخ.
٥٠ ـ قطب الدين الشيرازي ـ شرح حكمة الإشراق طبعة طهران بدون تاريخ.
٥١ ـ ماسينون ـ مجموعة نصوص لم تنشر باريس سنة ١٩٢٩م.
٥٢- محمد بن الطيب ,وحدة الوجود في التصوف الاسلامي ,دار الطليعة ,بيروت ,ط١ ,٢٠٠٨.
٥٣ ـ محمد البهي ـ الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ـ القاهرة ١٩٦٢.
٥٤ ـ محمد جلال شرف ـ المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي الطبعة الأولى ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٧٢.
٥٥ ـ محمد علي أبو ريان ـ أصول الفلسفة الإشراقية ـ دار النهضة العربية الطبعة الأولى بيروت لبنان.

٥٦ ـ محمد علي أبو ريان ـ تحقيق كتاب هياكل النور للسهروردي ـ الطبعة الأولى المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر بدون تاريخ.

٥٧ ـ ناجي التكريتي ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام بغداد، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

٥٨ ـ هنري كوربان ـ تقديسات الشيخ الشهيد، مخطوط استانبول راني رقم ١٤٨٠ ورقة ١٨٢.

٥٩ ـ اليافعي ـ مرآة الجنان ـ حيدر آباد ١٣٣٧ ـ ١٩٥٧م.

٦٠ ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ـ دار المستشرق بيروت لبنان ١٢٧٤ هـ.

٦١ ـ ياقوت الحموي ـ معجم البلدان، دار صادر، بيروت ـ لبنان (١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧م).

٦٢ ـ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ مكتبة النهضة المصرية الطبعة الخامسة ١٩٥٢.

٦٣- The mondaeans of Irq and Iran By E.S. Drowr oxford ١٩٣٧.

٦٤- Nallion, C.A. Filosofia 'Orinte' od Illuminativa a'Avieenna Riuista Delgi studi Orienti, VOL.X, Roma: ١٩٣٢.

٦٥- H.corbin,euvres philosophiques et mystiaues de sahrawardi